汉译世界学术名著丛书

人性论

上册

〔英〕休谟著



汉译世界学术名著丛书

人性论

下册

〔英〕休谟 著



汉译世界学术名著丛书

人 性 论

上 册

〔英〕休 谟著

关文运译

郑之骧校





商务印书馆

1996年·北京

汉译世界学术名著丛书

人 性 论

下 册

〔英〕休 谟 著
关文运 译
郑之骧 校



商务印书馆
1996年·北京

汉译世界学术名著丛书
人 性 论
(全 两 册)
〔英〕休 谟 著
关文运译 郑之骧校

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
新华书店总店北京发行所发行
中国科学院印刷厂印刷
ISBN 7-100-01165-5/B·170

1980年4月第1版 开本 850×1168 1/32
1996年1月北京第7次印刷 字数 512千
印数 15 000册 印张 24 3/4 插页 8

定价: 27.80 元

汉译世界学术名著丛书

出 版 说 明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

目　录

引　論

第一卷　論知性

第二卷 論情感

第三卷　道德学

引 論

凡自命在哲学和科学方面給世人发现任何新事物的人們，XVII*总喜欢貶抑前人所提出的体系，借以間接夸耀自己的体系，这对他們說来是最通常和最自然的事情。誠然，对于那些可以提交人类理性法庭的最重要的問題，我們现在仍然愚昧无知；这些人如果满足于惋惜此种愚昧无知，那么一切熟悉科学现状的人們很少会对他們不欣然同意的。一个具有判断力和学識的人很容易看到这样一个事实，即那些最为世人称道，而且自命为高高达到精确和深刻推理地步的各家体系，它們的基础也是很脆弱的。盲目接受的原理，由此而推出来的残缺的理論，各个部分之間的不相調和，整个体系的缺乏証据；这种情形在著名哲学家們的体系中到处可以遇到，而且为哲学本身带来了耻辱。

用不着淵博的知識，就可以发现现在各种科学的缺陷情况，即使門外的群众、根据他們所听到的吵鬧的声音，也可以断定科XVIII学門内并非一切順利。任何事物都是論辯的題材，学者們对它都持有相反的意見。对于一些最为微不足道的問題，我們也爱爭辯，而对于一些极为重要的問題，我們却也不能給予确定的結論。爭辯层出不穷，就像沒有一件事情是确定的，而当人們进行爭辯之际，却又表现出极大的热忱，就像一切都是确定似的。在

---

* 这里頁旁所注罗馬字碼及以后各頁所注阿拉伯字碼，都是指英文原书的頁碼。——中譯本編者注

这一切吵鬧中間，获得胜利者不是理性，而是辯才。任何人只要具有辯才，把他的荒誕不經的假設，說得天花乱墜，就用不着怕得不到新的信徒。获得胜利者不是持矛执剑的武士，而是軍中的号手、鼓手和乐队。

据我看来，对于各式各样的形而上学的推理，一般人之所以发生厌恶心理，就是因为这个原故。甚至自命为学者，而且对其他任何学术部門給予恰当重視的一些人，也同样具有这种厌恶心理。他們所謂形而上学的推理，并不是指有关任何特殊科学部門的推理，而是指在任何方面相当深奥的、需要思考才能理解的任何一种論証。由于在这类研究中我們往往枉費心力，所以我們通常总是毫不犹豫地就擯弃它們，以为人类既然不得不永远受錯誤和幻想的支配，那么我們至少也应該使我們的錯誤和幻想成为自然的和有趣的。不过，只有最坚定的怀疑主义和极大程度的懶惰，才能为这种厌恶形而上学的心理辯解。因为，眞理如果毕竟是人类能力所能及的，我們可以断言，它必然是隐藏在深奥的地方。最伟大的天才花了极大的精力，还是沒有收获；我們如果希望眞理可以不劳而获，那眞可謂是狂妄自大了。在 XIX 我下面所要闡述的哲学中，我并不自以为具有这种优越条件，而且我的哲学如果是十分浅显容易，我反而会认为是对它的一种极大的反对理由。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它們总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使**数学**，**自然哲学**和**自然宗教**，也都是在某种程度上依靠于**人**的科学；因为这些科学是在人类的认識范围之內，

并且是根据他的能力和官能而被判断的。如果人們彻底认識了人类知性的范围和能力，能够說明我們所运用的观念的性质，以及我們在作推理时的心理作用的性质，那么我們就无法断言，我們在这些科学中将会作出多么大的变化和改进。在自然宗教中，尤其希望有这些改进，因为自然宗教不肯满足于把神的本性告訴我們，而且进一步把见解扩展到神对人类的意向，以及人类对神的义务；因而人类不仅是能够推理的存在者，而且也是被我們所推理研究的对象之一。

数学、自然哲学、自然宗教既是如此依靠于有关人的知識，那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中，又会有什么样的情况呢？邏輯的唯一目的在于說明人类推理能力的原理和作用，以及人类观念的性质；道德学和批評学研究人类的鉴别力和情緒；政治学研究結合在社会里并且互相依存的人类。在邏輯、XX 道德学、批評学和政治学这四門科学中，几乎包括尽了一切需要我們研究的种种重要事情，或者說一切可以促进或装飾人类心灵的种种重要事情。

因此，在我們的哲学研究中，我們可以希望借以获得成功的唯一途径，即是抛开我們一向所采用的那种可厌的迂迴曲折的老方法，不再在边界上一会儿攻取一个城堡，一会儿占領一个村落，而是直捣这些科学的首都或心脏，即人性本身；一旦被掌握了人性以后，我們在其他各方面就有希望輕而易举地取得胜利了。从这个崗位，我們可以扩展到征服那些和人生有較为密切关系的一切科学，然后就可以悠閑地去更为充分地发现那些純粹是好奇心的对象。任何重要問題的解决关鍵，无不包括在关

于人的科学中間;在我們沒有熟悉这門科学之前,任何問題都不能得到确实的解决。因此,在試图說明人性的原理的时候,我們实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系,而这个基础也正是一切科学唯一稳固的基础。

关于人的科学是其他科学的唯一牢固的基础,而我們对这个科学本身所能給予的唯一牢固的基础,又必須建立在經驗和观察之上。当我們想到,实驗哲学之应用于精神題材較之应用于自然題材迟了一世紀以上,我們也不必惊奇;因为我們发現,事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期;从泰勒斯推算到苏格拉底,相距的时間,約等于培根勛爵到英国晚近若 XXI 干哲学家[①]相距的时間;到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上,引起了人們的注意和好奇心。的确,在詩歌方面,其他民族虽然可以和我們抗衡,在其他一些足以欣賞的文艺方面,他們虽然可以超过我們,而理性和哲学的进步,却只能归功于我們这个容忍和自由的国家。

关于人的科学虽然发展得較迟,沒有自然哲学那样的早,可是我们也不应該认为它給予我国的荣誉不如自然哲学那样的大,而应該认为它那較迟的发展是一个更大的光荣,因为这門科学具有更大的重要性,并且必須要經过这样一番的改革。因为,我觉得这是很显然的:心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的,因此,若非借助于仔細和精确的实驗,并观察心灵的不同的条件和情况所产生的那些特殊結果,那么对心

---

① 洛克先生,沙夫茨伯雷勛爵,曼狄維尔博士,赫欽逊先生,勃特勒博士等人。

灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。我們虽然必須努力将我們的实驗推溯到底，并以最少的和最簡单的原因来說明所有的結果，借以使我們的全部原則达到最大可能的普遍程度，但是我們不能超越經驗，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性終极的原始性质的任何假設，一下子就应該被认为狂妄和虛幻，予以摒弃。

我想一个认真致力于說明灵魂的最終原則的哲学家，不会自命对于他想要說明的人性科学是一位大师，或是自称对心灵 XXII 自然地感到满意的事理知道得很多。因为失望和快乐对我們几乎是有同样的效果，我們一旦知道了某种欲望无法得到滿足，这种欲望本身就会立即消失，这是确定不易的道理。当我們一旦看到，我們已經达到人类理性的最后限度时，我們便安心滿足了，虽然我們完全明白我們在大体上的无知，并且也看到，对于我們的最概括、最精微的原則，除了我們凭經驗知其为实在以外，再也举不出其他的理由。經驗也就是一般人的理由，这种理由，即使对于最特殊、最奇特的现象，也无需經过研究便可以直接发现出来的。这种不能再进一步的情况就足以使讀者感到滿意，作者也就可以得到一种更为微妙的滿意，因为他已坦然自认无知，明智地避开了过去許多人的錯誤，不把他的猜測和假設作为最确定的原則来蒙蔽世人。先生与学生旣然如此互相感到滿足和滿意，我就不知道我們对于哲学还有什么进一步的要求。

如果这种不能說明最終原則的情形，被人认为是关于人的科学中的一个缺点，我也可以大胆声言，这是这种科学和一切科学所共有的缺点，也是和我們所从事的一切艺术所共有的缺点，

不論这些学艺是在各个哲学学派中所培养的，或是在低賤的工匠作坊中所实践的。这些学艺中沒有一种能够超出經驗以外，或者建立任何不以这个权威为基础的原則。的确精神哲学有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所沒有的；那就是，当精神哲学收集实驗材料时，无法有目的地进行实驗，事先定好計划，并按照預定的方法去应付可能发生的每种具体困难情况。当我不明白在某种情况下某一物体对另一物体的影响时，我只須把这两个物体放在那样一种情况之下，并观察其有什么結果发生。但是在精神哲学中，我如果把自己放在我所要考察的那种情况下，企图以同样的方式消除任何疑难，那么这种思考和預計显然会攪扰我的自然心理原則的作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的結論。因此，我們必須借审愼观察人生现象去搜集这門科学中的种种实驗材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娛乐去取得实驗材料。当这类实驗材料經过审愼地搜集和比較以后，我們就可以希望在它們这个基础上，建立一門和人类知識范围內任何其他的科学同样确实，而且更为有用的科学。

XXIII

原书第一、二卷前面的通告

我写这本书的計划已在引論里充分說明。讀者必然会注意到，我在那里給自己规定的題目，并未全部都在这两卷中討論。論知性和情感这两篇是单独构成一系列完整的推理連鎖的；我欣然利用这种自然的划分来試一試一般讀者的趣味。如果幸而成功的話，我将进而对道德、政治和批評等題目加以考究，从而完成《人性論》全部著作。我把获得一般讀者的嘉許看作是自己的辛劳的最大的报酬；但不管讀者的判断怎样，我都决心把它当作是对自己的最好的教益。

人　性　論

在精神科学中采用实驗推理方法的一个尝試

当你能够感觉你願意感觉的东西，能够說出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

塔西陀

第一卷　論知性

第一章　論观念、它們的起源、組合、抽象、联系等 [1]

第一节　論人类观念的起源

人类心灵中的一切知觉(perceptions)可以分为显然不同的两种，这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于：当它們刺激心灵，进入我們的思想或意識中时，它們的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉，我們可以称之为**印象**(impressions)；在印象这个名詞中間，我包括了所有初次出现于灵魂中的我們的一切感觉、情感和情緒。至于**观念**(idea)这个名詞，我用来指我們的感觉、情感和情緒在思維和推理中的微弱的意象；当前的討論所引起的一切知觉便是一例，只要除去那些由視觉和触觉所引起的知觉，以及这种討論所可能引起的直接快乐或不快。我相信，无需費辞就可以說明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思維的差别。两者的通 [2] 常差别程度很容易分辨，虽然在特殊例子中，两者不是不可能很相接近。例如在睡眠、发烧、疯狂或任何心情十分激动的状态中，我們的观念就可以接近于我們的印象；另一方面，有时就有这种情形发生，即我們的印象极为微弱和低沉，致使我們无法把它們和我們的观念区别开来。但是两者在少数例子中虽然有这种极为近似的情形，而一般說来，两者仍然极为不同，所以沒有人会迟疑不决，不敢把它們归在不同項目之下，并各給以一个特

殊名称，以标志这种差异①。

我們的知觉还有另外一种区别，适用于我們的印象和观念两項，这是一种为我們提供方便的区别，值得我們注意。这就是簡单与复合的区别。簡单的知觉，亦即簡单的印象和观念，不容再行区分或分析。复合知觉則与此相反，可以区分为許多部分。一种特殊的顏色、滋味和香味虽然都是結合于这个苹果中的性质，但我們很容易辨出它們是彼此并不相同的，至少是可以互相区别的。

通过这些区别，我們給了我們的研究对象以排列和秩序，于是我們便可以更精确地去研究它們的性质和关系。引起我注意的第一种情况是：我們的印象和观念除了强烈程度和活泼程度之外，在其他每一方面都是极为类似的。任何一种都可以說是其他一种的反映；因此心灵的全部知觉都是双重的，表现为印象和观念两者。当我閉目思維我的房間时，我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象，观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时，我仍然发现同样的类似和表象。观念与印象似乎永远是互相对应的。这个情况在我看来似乎是很突出的，当下引起了我的注意。

經过比較精确的观察之后，我发现我被初次的现象迷惑得过远了。我必須利用簡单知觉与复合知觉的区别来限制"一切

① 我在此处所用印象和观念这两个名詞，其含义与通常的意义不同，我希望能有这种用詞的自由。洛克先生曾用"观念"一詞表示我們的全部知觉，違反了它的本义；我现在应用这个詞，或者宁可說是恢复了它的本义。我所謂印象，讀者請勿誤会我是用以表示生动的知觉产生于心灵中时的方式，我只是指知觉的本身；无論在英語中或在我所知的其他任何語言中，对于这些知觉都沒有专用的名詞。

观念和印象都是类似的"这个概括判断。我观察到，我們的許多复合观念从来不曾有过和它們相应的印象，而我們的許多复合印象也从来沒有精确地复现在观念之中，我能設想新耶路撒冷那样一座黃金鋪道、紅玉砌墻的城市，虽然我从来不曾见过这样一座城市。我曾见过巴黎；但是我难道就可以断言，我能对那座城市形成那样一个观念，使它按照眞正的和恰当的比例完全复现那座城市的全部街道和房屋嗎？

因此，我看到，我們的复合印象和观念一般說来虽然极为类似，可是說它們彼此互为对方的精确复本那个规律并非普遍眞实的。其次，我們可以研究我們的簡单知觉又是什么情形。經过我所能作的最精确的考察以后，我敢肯定說：前述規則在这里可以无例外地适用，每个簡单观念都有和它类似的簡单印象，每个簡单印象都有一个和它相应的观念。我們在暗中所形成的那个"紅"的观念和在日光之下刺激我們眼睛的那个印象，只有程度上的差別，沒有性质上的区别。我們的簡单印象和观念都是同样如此，不过我們不可能一一列举来加以証明。任何人都可以随意检查多少，使自己在这一点上得到滿足。但是如果有人 4 竟然否认这种普遍的类似关系，我也沒有其他方法去說服他，只有要求他指出一个沒有相应观念的印象，或者沒有相应印象的观念。如果他不回答这个挑战——可以确定，他不能做到这点——我們就可根据他的緘默以及我們自己的观察来确立我們的結論。

这样，我們就发现，一切簡单观念和印象都是互相类似的；而复合观念和印象既然由簡单观念和印象形成，我們就可以概

括地断言，这两类知觉是精确地相应的。发现了这种无需进一步考察的关系以后，我就想发现观念和印象的其他一些性质。让我們来研究它們和它們的存在之間的关系，研究哪些印象和观念是原因，哪些是結果。

充分考察这个問题，就是本书的主题；因此，我們在这里就只限于确立一个概括的命题，即**我們的全部簡单观念在初出现时都是来自簡单印象，这种簡单印象和簡单观念相应，而且为簡单观念所精确地复现。**

在搜罗种种现象来証明这个命题时，我只发现两种现象；但是每种现象都是很明显的，数量很多的，而且是沒有爭論余地的。我首先通过一个新的审查，来确定我前面所作的断言，即每个簡单印象都伴有一个相应的观念，每个簡单观念都伴有一个相应的印象。根据类似的知觉之間这种恒常的結合，我立刻断言，我們的相应的印象和观念之間有一种极大的联系，而且一种的存在对另一种的存在具有重大的影响。这样无数的例子中的这样一种恒常的結合决不会出于偶然，而是清楚地証明了不是印象依靠于观念，就是观念依靠于印象。为了要知道哪一种依靠于哪一种，我就研究两者**初次出现**时的次序，并由恒常的經驗发现，簡单印象总是先于它的相应观念出现，而从来不曾以相反的次序出现。要給一个儿童以深紅和橙黃或甜味和苦味的观念，我就把这些对象呈现于他，换句話說，就是把这些印象传达給他；但我不会荒謬地試图通过激起这些观念来产生这些印象。我們的观念在出现时并不产生它們的相应的印象，我們也不能单借思維任何顏色或其他的东西，就知觉到那种顏色或感到其

他的感觉。在另一方面，我們却发现，不論心灵或身体的任何印象，都永远有一个和它类似的观念伴随而来，而且观念与印象只在强烈和生动程度方面有所差别。我們的类似知觉的恒常的結合就令人信服地証明了，其中之一是另外一种的原因，而印象所占的这种优先性也同样地証明了，我們的印象是我們的观念的原因，而我們的观念不是我們的印象的原因。

为了証实这一点，我又研究另一个明显而令人信服的现象；就是，在任何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它們的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但沒有了印象，而且相应的观念也就沒有了，因而在心灵中两者都沒有絲毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我們如果不曾眞正尝过波罗，我們对于波罗的滋味，便不能形成一个恰当的观念。

但是有一个与此矛盾的现象，可以証明观念不是絕对不可能出现于它們的相应的印象之前。我相信，人們会毫不迟疑地承认，通过眼睛进入心中的各别的顏色观念，或是通过听觉传入心中的各种声音的观念，实在是各不相同的，虽然同时它們是类似的。各种顏色既然是这种情形，那么同一顏色的各种深浅程度也必然有同样的情形，也就是說，各个色調都产生一个和其他色調的观念不同的另一个观念。如果否认这点，我們就可以将色調継續逐渐推移，使一种顏色在不知不觉之中推移到和它距离最远的一种色調；你如果不承认任何中間色調各不相同，那么你如果再否认两极色調相同，便不能不陷入謬誤。因此，假設有 6

一个人三十年来視觉正常，并完全熟悉各种顏色，只有一种特殊的蓝色色調，偏是不幸沒有遇到过。现在，把这种顏色的全部色調都放在那个人的面前，从最深的色調开始，逐漸降到最浅的色調，中間单缺那个特殊的色調；显然，他在沒有那个色調的地方，将会看到一片空白，并且觉察到，在那个地方、两个互相邻接的色調要比在其他地方有較大的距离。现在我就問，那个人是否可以凭他的想像来补充这个缺陷，并使那个特殊色調的观念呈现在他的心中，虽然那种色調从未被他的感官传入到他的心中。我相信，很少有人会以为他不能做到这点。这一点可以用来証明簡单观念并非总是从相应的印象得来的；但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我們注意，也不值得单为它而改变我們的概括准則。

7

除了这个例外，我們不妨就这个題目附带說明一下，印象先于观念的这个原則，还要加上另外一条限制，即正如我們的观念是印象的意象一样，我們也能够形成次生观念，作为原始观念的意象，这在我們当前对于观念所作的推理中就可以看到。但恰当地說，这个限制与其說是那个規則的一个例外，不如說是那个規則的一个說明。观念可以在新观念中产生自己的意象；但原始观念既經假設为由印象得来；所以我們的一切簡单观念或是間接地或是直接地从它們相应的印象得来的这个說法仍然是正确的。

这是我在人性科学中建立的第一条原則；我們也不应該因为它显得簡易而加以鄙視。因为我們可以注意到，现在这个关于印象或观念的先后問題，正是和哲学家們爭論有无先天观念、

或我們的全部观念是否都从感觉和反省得来的那种在不同的名詞下大为爭吵的問題一样。我們可以說，为了証明广袤和顏色的观念不是先天的，哲学家們仅仅指出这些观念都是由我們的感官传来的。为了証明情感和欲望这两个观念不是先天的，哲学家們只是說，我們自身先前就曾有过这种情緒的經驗。我們如果将这些論証仔細加以考察，就可以发现，这些論証只是証明了在观念之前已經先有了其他的更为生动的知觉，这些知觉是观念的来源，并被观念所复现。我希望这样清楚地陈述問題，将会消除有关这个問題的一切爭論，并使这个原則在我們的推理中具有比向来較大的作用。

第二节　題目的划分

我們的簡单印象既然是发生在它們相应的观念之前，而且很少例外，所以推理方法就要求我們先考察我們的印象，然后再研究我們的观念。印象可以分为两种，一种是感觉(sensation)印象，一种是反省(reflection)印象。第一种是由我們所不知的原因开始产生于心中。第二种大部分是由我們的观念得来，它们的发生次序如下。一个印象最先刺激感官，使我們知觉种种冷、热，饥、渴，苦、乐。这个印象被心中留下一个复本，印象停止以后，复本仍然存在；我們把这个复本称为观念。当苦、乐观念回复到心中时；它就产生欲望和厌恶、希望和恐惧的新印象，这些新印象可以恰当地称为是反省印象，因为它們是由反省得来的。这些反省印象又被記忆和想像所复现，成为观念，这些观念或许又会产生其他的印象和观念。因此，反省印象只是在它們

相应的观念之前产生，但却出现在感觉印象之后，而且是由感觉印象得来的。研究人类感觉应該是解剖学家和自然哲学家的事情，而不是精神哲学家的事情，因此，现在就不加以研究。值得我們主要注意的反省印象，即情感、欲望和情緒，旣然大多数是由观念产生，所以我們就必須把初看起来似乎是最自然的方法倒轉过来；为了說明人类心灵的本性和原則，我們将先对观念作一詳細的叙述，然后再进而研究印象。因为这个理由，我在这里就想先从观念开始。

第三节 論記忆观念和想像观念

我們从經驗发现，当任何印象出现于心中之后，它又作为观念复现于心中，这种复现有两种不同的方式：有时在它重行出现时，它仍保持相当大的它在初次出现时的活泼程度，介于一个印象与一个观念之間；有时，印象完全失掉了那种活泼性，变成了一个純粹的观念。以第一种方式复现我們印象的官能，称为記忆(memory)，另一种則称为想像(imagination)。初看起来，就很显然，記忆的观念要比想像的观念生动和强烈得多，而且前一种官能比后一种官能以更为鮮明的色彩描繪出它的对象。当我們記忆起过去任何事件时，那个事件的观念以一种强烈的方式进入心中；而在想像中，知觉却是微弱而低沉，并且在心中很难长时間保持稳定不变。因此，在这两种观念之間就有一种明显的差別。但这一点可以留待以后詳細討論①。

① 第三章，第五节。

这两种观念还有另外一种同样明显的差别，即不论记忆的观念或想像的观念，不論生动的观念或微弱的观念，若非有相应的印象为它們先行开辟道路，都不能出现于心中，可是想像并不受原始印象的次序和形式的束縛，而記忆却在这方面可說是完全受到了束縛，沒有任何变化的能力。

显而易见，記忆保持它的对象在出现时的原来形式，当我們回忆任何事情时，如果离开了这种形式，那一定是因为記忆官能的缺陷或不完备的原故。一个历史家为了叙述方便起见，或許会把前后事件顚倒叙述；但是他如果重視准确性的話；他会注意到这种顚倒了的次序，并且据此把那个后发生的事件的观念放在它应有的位置。在回忆我們先前所熟悉的地方和人时，也是同样情形。記忆的主要作用不在于保存簡单的观念，而在于保存它們的次序和位置。总而言之，这个原則有那么多的普通和习见的现象作为根据，所以我們就可以无需再作进一步的討論了。

我們的第二个原則也同样是很明显的，即**想像可以自由地移置和改变它的观念**。我們在詩歌和小說中所遇到的荒誕故事使这一点成为毫无疑問。在那些故事中，自然界完全被混淆起来了，所提到的无非是飞馬、火龙和可怖的巨人。这种幻想的自由也是不足为奇的，当我們想到我們的一切观念都是由我們的印象复现而来，而且任何两个印象都不是完全不可分开的。更无須提到、这一点是观念分成簡单和复合的区别的一个明显的結果。想像只要在任何情况下看到观念之間的差别，它便能很容易地加以分离。

第四节 論观念間的联系或联結

一切簡单观念既然可以被想像加以分离，而且又可以被想像随意結合于任何一种形式以內，所以这个官能如果不是受某些普遍原則所支配，使它在某种程度上在一切时間和地点內都可以保持一致，那么，这个官能的各种作用将成为最不可解释的了。观念如果都是完全分散而不相联系，那就只有偶然的机会加以联結；各个簡单观念之間如无某种結合的綫索、某种能联結的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些簡单观念便不会有规律地联結成复合观念（而事实却通常是如此的）。观念之間的这个結合原則不应該被认为是一种不可分离的联系，因为这种联系已被排除于想像之外；同时，我們也不应該断言，如果沒有这种联系，心灵便不能結合两个观念，因为任何东西都沒有那个官能那样自由；我們只可以把这种联系看作經常占优势的一种溫和的力量，这种力量也是——除了使其他事物联系之外——使各种語言极为密切地相应的原因；自然似乎向每个人 11 指出最适于結合成一个复合观念的那些簡单观念。产生这种联結，并使心灵以这种方式在各个观念之間推移的性质共有三种：*类似*，*时空接近*，*因果关系*。

我想无需証明，这些性质在观念之間产生一种联結，并在一个观念出现时自然地引起另一个观念。显然，在我們的思維过程中，在我們观念的經常的轉变中，我們的想像很容易地从一个观念轉到任何另一个和它*类似*的观念，而且单是这种性质就足以成为想像的充分的联系和联結的原則。同样明显的是，由于

感官在变更它們的对象时必須作有规律的变更，根据对象的互相接近的次序加以接受，所以想像也必然因长期习慣之力获得同样的思想方法，并在想它的对象时依次經过空間和时間的各个部分。至于因果关系所造成的联系，我們以后还有机会加以彻底研究，因而现在不作詳細討論。这里我們只要提一下：沒有任何关系能够比因果关系在想像中产生更强的联系于观念的对象之間，并使一个观念更为迅速地喚起另一个观念。

为了要了解这些关系的充分的范围，我們必須注意，不但当一个对象与另一个对象直接相似、接近或是它的原因时，而且当两者中間插入第三个对象、而这个对象对那两个对象又都具有这些关系之一时，这两个对象也可以在想像中联系起来。这种联系可以推得很远，虽然在同时我們可以看到，每一步的推移会使关系大为减弱。第四服的堂兄弟是被因果关系联系起来的（如果我可以用这个名詞的話）；但是这种联系的密切程度不及兄弟之間的联系，当然更不及父母和子女之間的联系。我們可以一般地說：一切血亲关系是根据因果关系的，并且是随各人中間所插入的起联系作用的原因的数目的多少、而定其远近的。 12

在上述三种关系中，因果关系的范围最为广泛。不但当一个对象是另一对象的存在的原因时，而且当前者是后者的活动或运动的原因时，这两个对象也都可以认为是处于因果关系之中。因为那种活动或运动在某种观点下看来只是那个对象的自身，而且那个对象在它的种种不同的情况中又是保持同一不变，所以我們就很容易想像，对象之間的这种交互影响如何可以在想像中把它們联系起来。

我們可以把这个理論推进一步說，不但当一个对象在另一个对象中产生一种运动或任何活动时，而且当它具有产生这种运动或活动的能力时，那两个对象也被因果关系联系起来。我們可以看到，这就是一切利益和义务关系的根源，而人类就是通过这种关系在社会中互相影响，并被置于統治和服从的关系中間。一个主人就是依据暴力或合同处于一种地位，有权力在某些事項方面去支配我們所称为仆役的另一个人的行动。一个法官是在一切爭訟案件中能够凭他的意见去确定社会任何成員之間对任何財物的所有权或財产权的一个人。当一个人具有任何权力时，他只要运用意志，就可以把权力变为行动；而这种轉变在一切情况之下都可以被认为是可能的，而在許多情况之下应該被认为是很有可能的；在权威方面尤其是如此，在这里，臣民的服从就是官长的快乐和利益。

因此，这些原則就是我們簡单观念之間的联結或結合原則，并在想像中代替了那种在我們記忆中結合这些观念的不可分离的联系。这是一种吸引作用(attraction)，这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现于同样多的、同样地富于变化的形式中。这种吸引作用的效果到处都表现得很明显；但是它的原因却大体上都是不知道的，而必須归結为人性中的原始性质，这种性质我并不妄想加以說明。一个真正的哲学家必須具备的条件，就是要約束那种探求原因的过度的欲望，而在依据充分数目的实驗建立起一个学說以后，便应該感到滿足，当他看到更进一步的探究将会使它陷入模糊的和不确实的忆测之中。在这种情况下，他如果只是考察他的原則的

效果，而不去探究它的原因，那么他的研究工作将会得到更好的結果。

在观念的这种結合或联結的許多結果之中，最为显著的就是构成我們思想和推理的共同題材，并一般地是产生于我們簡单观念之間的某种結合原則的那些复合观念。这些复合观念可以分为关系、样态和实体。我們将依次簡略地对这些观念分别加以研究，并附带討論一下我們的一般的和特殊的观念，然后再結束现在这个題目——这个題目可以看作是我們这个哲学的基础。

第五节 論关系

关系(relation)这个名詞通常用于两个差别得很大的意义。一个意义是指把两个观念在想像中联系起来、并按照前述方式使一个观念自然地引起另一个观念的那种性质而言；另一个意义是指我們在比較两个观念时所依据的那种特殊情况，即使是这两个观念只是任意在想像中結合着的。在普通語言中，前一种意义永远是我們使用关系这个名詞时所指的意义；只有在哲学中，我們才把这个名詞的意义加以扩充，用来指沒有联系原则的任何特殊的比較題材。例如，哲学家承认距离是一种眞正关系，因为我們是借比較各个对象而得到一个距离观念的；但是照通常的說法，我們却說，沒有东西比这一类事物彼此距离更远的了，沒有东西比它們之間更少关系的了，就像距离和关系是不相容似的。 14

使各种对象能够互相比較、并且产生出哲学上的关系观念

来的那些性质，如果一一加以列举，也許会被认为是一种无休止的工作。但我們如果仔細地加以考察，我們就会发现，它們不难被归納在七个总目之下，这七种关系可认为是一切哲学关系的根源。

(1) 第一就是类似关系(resemblance)：任何哲学关系离开了这种关系就都不能存在，因为任何对象如果沒有几分类似，就不能被人比較。但是，类似关系虽然是一切哲学关系所必需的，可是我們并不能因此就說，这种关系总是产生观念的联系或联結。当一种性质变得非常普通，成为許多个体所共有的时，这种性质就不会直接使心灵注意任何一个个体，而是由于这种性质提供了一个太大的选择范围，因此就使想像无法固定在任何单一的对象上。

(2) 同一关系(identity)可以看作是第二种的关系。我在这里所指的是在最严格意义下应用于恒常和不变的对象上的那种同一关系；我暂时不考察人格同一性的本性和基础，留待以后再行討論。在一切关系中，同一关系最为普遍，它是一切具有持續存在时間的存在物所共有的。

(3) 同一关系之后，最普遍和最概括的关系就是空間和时間关系，这种关系是无数比較的源泉，例如远、近，上、下，前、后等等。

(4) 凡可以度量或計数的一切对象，都可以在数量(quantity)或数目(number)上加以比較；这又是关系的另一个丰富的源泉。

(5) 当任何两个对象具有一种共同的性质时，两者各自所

具有的这种性质的差别程度就构成了第五种的关系。例如两个都是重的对象，其中一个比另一个或許是較重一些，或許是較輕一些。同一种类的两片顏色，它們的色調也許不同，在那一方面就可以比較。

（6）相反（contrariety）关系，初看起来，可以认为是上述“沒有某种类似程度便不能有任何关系存在”的那条规則的一个例外。不过我們可以注意，設有两个观念本身是相反的，除了存在和不存在这两个观念，而这两个观念显然也是类似的，因为两者都涵攝那个对象的观念，虽然后一个“不存在”观念把那个对象排除于它所不存在的一切时間和地点之外。

（7）所有其他的对象，例如火和水，热和冷等，只是根据經驗和它們的种种原因或結果的相反、而被人們发现为相反的，这种因果关系是第七种的哲学关系，也是一种自然的关系。这种关系中所涵攝的类似关系，将在以后加以說明。

人們自然会期望，我該把差异(difference)加在其他关系之后。不过我认为差异是关系的否定，而不是任何实在的或积极的东西。差异分为两种，即与“同一”相反的差异或与“类似”相反的差异。前者可称为数目上的差异；后者可称为种类上的差异。

第六节 論样态和实体

有一类哲学家把他們大量的推理建立在实体和偶有性的区别上，并且設想我們对两者都具有清楚的观念：我很想請問那些哲学家們，实体(substance)观念是从感觉印象得来的呢，还是从反省印象得来的呢？如果实体观念是从我們的感官传給我們 16

的，請問是从哪一个感官传来的，并以什么方式传来的？如果它是被眼睛所知觉的，那么这个观念必然是一种顏色；如果是被耳朵所知觉，那么它必然是一种声音；如果是被味觉所知觉，那么它必然是一种滋味；其他感官也是如此。但是我相信，沒有人会說：实体或是一种顏色，或是一个声音，或是一种滋味。因此实体观念如果确实存在，它必然是从反省印象得来的。但是反省印象归結为情感和情緒；两者之中沒有一个能够表象实体。因此，我們的实体观念，只是一些特殊性质的集合体的观念，而当我們談論实体或关于实体进行推理时，我們也沒有其他的意义。

实体观念正如样态观念一样，只是一些簡单观念的集合体，这些簡单观念被想像結合了起来，被我們給予一个特殊的名称，借此我們便可以向自己或向他人提到那个集合体。但是这两个观念的差别在于：构成一个实体的一些特殊性质，通常被指为这些性质被假設为寓存其中的一种不可知的东西；即使沒有这种虛构，这些性质至少也被假設为由于接近和因果两种关系而密切地和不可分离地联系起来的。这样作的結果就是：我們只要一发现任何一个新的簡单性质与其他性质有相同的联系，我們就立刻把这种性质列入于其他性质之中，即使这个性质原来沒有加入最初的那个实体概念之中。例如我們的黃金观念开始可能是一种黃色、重量、可展性、可熔性；可是当我們发现它在王水中的可溶性以后，我們就把这种性质加入到其他一些性质中間，并假設它属于那个实体，就像它的观念自始就是构成那个复合黃金观念的一个部分。由于結合原則被认为是复合观念的主要部分，这个原則就接納了后来出现的、并和其他最初出现的性质

同样地包括在那个复合观念中間的任何性质。

样态方面便不能有这种情形，只要研究一下样态的本性，便 17 可明了这点。构成样态的那些簡单观念所表象的性质不是被接近关系和因果关系所結合，而是分散于不同的主体中的；或者，这些观念即使都結合在一起，而那个結合原則也并不被认为是那个复合观念的基础。跳舞的观念是第一种样态的例子，美丽的观念是第二种样态的例子。这类复合观念只要接受了任何一个新的观念，便要改变原来标志这个样态的名詞，这个理由是很明显的。

第七节　論抽象观念

关于抽象观念或一般观念，已經有人提出了一个十分重要的問題，即当心灵想到这些观念时，这些观念还是一般的呢，还是特殊的呢？在这一方面，一位[①]大哲学家已經辯駁过在这个問題上的传統见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名詞上的特殊观念，这个名詞給予那些特殊观念以一种比較广泛的意义，使它們在需要时唤起那些和它們相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些論証加以証实，希望这些論証将会使这一点成为毫无疑問和无法争論。

显然，在构成我們大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我們抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对

---

① 貝克萊博士。

象也幷不因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，18 它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个“人”的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。由于为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就涵摄着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任何数量或质量的程度如果沒有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。

我们先从第一个命题开始，即心灵对于任何数量或质量的程度，如果沒有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念。我们可以用下面三个论证来证明这点。第一，我们已经说过，一切差异的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象都是可以被想像和思想分离的。而且，我们在这里还可以附加说，这些命题逆转来说也同样是眞实的：即一切可以分离的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象也都是差异的。因为，我们如何能够把不可区别的事物加以分离，把沒

有差异的事物加以区别呢？因此，为了要知道抽象作用是否包含着分离作用，我們只須在这个观点下加以考究，并且考察，我們从一般观念中抽去的一切細节是否和我們保留下来作为它們的本质部分的那些細节可以区别、并且是差异的。但是一看就可了然，一条綫的确切长度和那条綫本身既沒有差异，也不可区别；而任何质量的确切程度和那个质量也是既沒有差异、也不可区别的。因此，这些观念是不容分离的，正像它們不容区別、沒有差异一样。所以，这些观念是互相結合在概念中的；一条綫的一般观念，不論我們如何进行抽象和分辨，当它出现于心灵中时，总是具有在数量上和质量上的一个确切程度，不論它怎样可以被用来表象其他一些具有各种不同程度的綫条。 19

第二，大家承认，凡出现于感官前面的对象，换句話說，即凡出现于心中的印象，总是在数量和质量的程度上是确定的。印象有时变得混淆，那只是由于它們的微弱和不稳定，并非由于心灵有任何能力可以接受在实际存在中，沒有特殊程度或比例的任何印象。这是一个矛盾的說法，甚至涵攝着一个极度的矛盾，即同一件事物既可以是存在的，同时又可以是不存在的。

由于一切观念是从印象得来的，并且只是印象的复本和表象，那么，对于其中之一是眞的道理、对于另外一种也必须承认是眞的。印象和观念只是在它們的强烈程度和活泼程度上有差别。上述的結論并不是建立在任何特殊的活泼程度上的。因此，这方面的任何变化并不能影响上述的結論。一个观念是一个较弱的印象，一个强烈的印象既是必然有一种确定的数量和性质，所以它的复本或表象也必然是同样的情形。

第三，哲学中有一个公认的原理，即自然界一切事物都是特殊的；要假设一个沒有确切比例的边和角的三角形眞正存在，那是十分谬误的。因此，如果这种假设在事实上和实际上是谬误的，那么它在观念上也必然是谬误的；因为，我们对之能够形成一个清楚和明晰的观念的任何东西，沒有一个是不合理的和不可能的。但形成一个对象的观念和单是形成一个观念，是同一回事；把观念参照一个对象，只是一种外加的名称，观念本身并不具有对象的任何标志或特征。我们既然不能形成一个只具有数量和质量、而不具有数量和质量的确切程度的对象观念，所以我们同样也就不能形成在这两方面沒有限制和界限的任何观念。因此，抽象观念本身就是特殊的，不论它们在表象作用上变得如何的一般。心中的意象只是一个特殊对象的意象，虽然在我们的推理中应用意象时好像它具有普遍性似的。

这样把观念应用得超出它们本性以外，乃是由于我们把观念的一切可能程度的数量和质量粗略地集合起来去适应人生的目的；这是我要说明的第二个命题。当我们发现我们常见的各个对象之间有一种类似关系①时，我们就把同一名称应用于这些对象的全体，不论我们在它们的数量和质量的程度上看到什

① 〔显然，即使不同的简单观念之间也可以有一种相似或类似的关系，而且类似之点或类似的细节和它们之间的差异也不一定是可以区别或分离的。蓝和绿是两个不同的简单观念，不过它们比蓝和绯红较为类似，虽然它们的完全单纯性排斥了分离或区别的一切可能性。关于各个特殊的声音，滋味和气味，情形也是一样。这些虽然没有任何同一的共同细节，可是就它们的笼统现象作比较时却可以有无数的类似关系。甚至由单纯观念这个十分抽象的名词，我们也可以确信这一点。这些名词包括一切的简单观念。这些观念在它们的简单性方面互相类似。可是，由于它们的本性排斥一切的组合，所以使它们互相类似的这一细节就是和其他的细节

么差异 也不論其他什么样的差异可能在它們中間出现。当我們养成了这种习慣之后,一听到那个名称,就会喚起这些对象之一的观念,并使想像想起它以及它的一切特殊的細节和比例。但是由于那个名詞被假設为通常也应用于其他一些的个体，这些个体在許多方面和心中当前出现的那个观念是不同的，而那个名詞又不能再现所有这些个体的观念，所以它只是触动了灵魂(如果我可以这样說)，喚起了我們通过观察这些观念而养成的那种习慣。这些观念并不是实际上和事实上出现在心中,而只是处于一种潛能的状态；我們也并非在想像中把它們全部一个一个明晰地描繪出来,我們只是受当前的目的或需要的指使;准备随时观察其中的任何一个。这个名詞喚起了一个具体观念，連同某种习慣；这个习慣就会喚起我們可能需要的任何其他的个别观念。但是，由于在大多数情况下这个名詞所指的全部观念不可能都产生出来，我們就以一种比較片面的考虑簡化了这种工作,并且发现在我們的推理中这种簡化并未引起許多的不便。 21

因为,现在討論的問題有一个最为奇异的情况,即当心灵产生了一个具体观念、使我們根据它进行推理时,倘或我們偶尔形成一串与这个观念不相符合的任何推理，那么由一般名詞或抽象名詞所喚起的那种伴随的习慣，立刻就会提出任何其他的个体来。例如我們如果提到三角形这个名詞、并形成一个特殊的等

不可区别的，也是不可分离的。任何性质的一切的程度也都是这种情形。这些程度都是类似的，不过任何个体的性质和它的程度是不能区别的。]

(这段脚注是由原书附录中移来的。原书附录中凡作者标明应插入正文或作脚注的段落，在中譯本中均已分别排入正文或脚注的相应地位，并放在方括弧[]里,以資識别。——中譯本編者注)

边三角形观念和它相应，后来我們如果說，一个三角形的三个角彼此相等，那么我們最初所忽視了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我們的心中，使我們觉察这个命題的謬誤，虽然对于我們先前形成的那个观念說来，这个命題是正确的。如果心灵在需要时并不总是提出这些观念，那就是由于心灵的能力有所缺陷，这样一种缺陷也往往是謬誤的推理和詭辯的根源。但这种情形主要发生于深奥而复杂的观念方面。在其他的場合，我們的习慣就比較的完整，很少会陷入这样的錯誤。

不但如此，而且这种习慣的完整程度，可使同一观念附着于各个不同的名詞，并可以用于种种不同的推理中，并不发生任何错误的危险。例如一个高度一寸的等边三角形观念，可以使我們談論某一个形、一个直綫形、一个有規則形、一个三角形和一个等边三角形。因此，所有这些名詞在这种情形下都伴有同一个的观念；但由于这些名詞的习慣应用范围或大或小，它們就会22 据此刺激起它們的特殊习慣，并使心灵随时注意不要形成和这些名詞通常所包括的任何观念相抵触的任何結論。

在那一类习慣还沒有成为十分完善以前，心灵也許不滿足于只形成一个个体的观念，而会去輪流观察好几个观念，借使自己了解自己的意义，以及自己通过这个一般名詞所要表示的那个集合体的范围。例如，为了确定"形"（figure）这个名詞的意义，我們就会在心中輪流审察不同大小的、不同比例的种种圓形，正方形，平行四边形，三角形等观念，而不肯停留在一个意象或观念上。不管怎样，有一件事情是确定的，就是：当我們应用任何一般名詞时，我們所形成的是个体的观念；就是，我們很少

或絕不会把这些个体全部审察穷尽；而那些余留下来的观念，只是通过那种习慣而被表象的，只要当前有任何需要时，我們就可以借这种习慣喚起这些观念来。这就是我們抽象观念和一般名詞的本性；我們就是以这个方式来說明前面所提出的那个似非而是的說法，即**某些观念在它們的本性方面是特殊的**，而**在它們的表象方面却是一般的**。一个特殊观念附在一个一般名詞上以后，就成为一般的了，这就是說，附在这样的一个名詞上，这个名詞由于一种习慣的联系，对其他許多的特殊观念都有一种关系，并且很容易把那些观念喚回想像中来。

这个題目所可能留下来的唯一的困难，必然是在于可以那样容易地喚起我們可能需要的每一特殊观念的那种习慣，那种习慣是被我們通常附在观念上的任何名詞或語音所刺激起的。据我看来，对这种心灵活动要想給以一个滿意的說明，最恰当的方法就是举出一些和它相似的其他的例子、以及促进它的活动的其他原則来。要說明我們心灵活动的最終原因是不可能的。我們只要能够根据經驗和类比給以任何滿意的解释，也就够了。

第一，我可以說，当我們提到任何一个大数字时，例如一千，心灵对它一般沒有恰当的观念，心灵只有能力，借着形成包括那 [23] 个数字的一些十进数的恰当观念来产生那样一个观念。但是我們观念中的这个缺点，在我們的推理中却从来感觉不到，这是和现在所研究的普遍观念的例子似乎是平行的一个例子。

第二，有些习慣可以被一个单个字喚起，我們有不少这种的例子：例如，一个人原会背誦一篇論文或若干首诗，一时記忆不起，只要一經提及篇首的一个字或一个辞句，他便会记起全文

来。

第三，我相信，任何人只要一考察自己在推理时的心境，都会同我一致主张：我們在我們所应用的每个名詞上并不总是附有明晰和完整的观念；在談到政府、教会、談判、征服时，我們很少会在自己心中展开这些复合观念所由組成的一切簡单观念。但是我們可以注意到，虽然有这种缺陷，我們仍然可以对这些題材避免胡說乱談，并且可以觉察观念之間的任何矛盾，就像我們对它們有充分的理解一样。例如，我們如果不說、在战爭中弱者总是选择談判的途径，而却說他們总是采取征服的方式，那么，由于我們一向慣于把某些关系附在某些观念，那种习慣仍然随着那些名詞而来，并使我們立刻觉察这个命題是謬誤的，这正像一个特殊观念可以被我們用来对其他的观念进行推理一样，即使这些其他观念在某些細节上和那个观念是很不相同的。

第四，由于个体被集合起来、并根据它們的互相类似关系被归納在一个一般名詞之下，这种关系必然会使这些观念易于进入想像之中，而在需要时更为迅速地呈现出来。的确，我們只要24研究一下我們在思考或推理时的通常思維过程，我們就会发现可以相信这种說法的充分理由。想像极为敏捷地提现它的观念，并且在需要或有用的时刻，立刻把这些观念显现出来：这种敏捷程度眞是十分奇异的。想像在收集属于任何一个題材的观念时，可以从宇宙的一端搜索到宇宙的另外一端。可以认为，由观念所組成的这个理智世界全部被展现在我們的眼前，我們只要拣出最适合于我們目的的那些观念。但是，除了灵魂中那种魔术般的能力所收集的那些观念之外，心中没有任何其他的观

念；这种魔术般的能力在最伟大的天才心中虽然总是最为完善的，而且也正是我们所称的天才，但它是人类理智的最大努力也无法加以解释的。

我所提出的关于抽象观念的假设，和哲学界向来流行的假设极为相反；上面的四种考虑也许会帮助消除我的假设所有的困难。但是，老实说，我的主要信念仍然在于我按照通常说明一般观念的方法，对一般观念的不可能性作了证明。关于这个题目，我们必须寻求一个新的体系，而除了我所提出的体系之外，显然是再也没有其他的体系。观念就其本性来说既然只是特殊的，同时它们的数目又是有限的，所以观念只是由于习惯才在其表象作用上成为一般的、并且包括了无数其他的观念。

在我结束这个题目之前，我将应用这些同样的原则来说明经院中所谈论不休而很少了解的所谓*理性的区别*(distinction of reason)。形像和赋有形的物体，运动与被运动的物体的区别就属于这一类。说明这种区别的困难，来自上述的那个原则，即*一切差异的观念都是可以分离的*。因为根据这个原则，就可以推断说，如果形像和物体是不同的，它们的观念不但是可以区别的，而且也是可以分离的。如果形像和物体不是差异的，它们的 25 观念就是既不能分离，也不能区别。那么，理性的区别既不涵摄差异，也不涵摄分离，这种区别到底有什么意义呢？

为了消除这种困难，我们必须采用前面关于抽象观念所作的说明。确实，心灵决不会想到要区别一个形像和赋有形像的物体，因为两者在实际上既是不可区别，又是不相差异、不能分离的；心灵所以要作这种区别，乃是因为它发现，即使在这种简单

状态中也可能包含许多不同的类似关系和其他一些的关系。例如，当一个白色大理石球呈现在面前时，我们只是得到分布于一种形式中的一种白色印象，而且我们既不能分离、也不能区别颜色和形式。但是后来当我们看到一个黑色大理石球和一个白色大理石的立方体，并把它们和先前的对象加以比较时，于是在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现有两种各别的类似情况。在经过一些更多的这种实践之后，我们就根据一种**理性的区别**开始去区别形像和颜色；也就是说，形像和颜色实际上既然是同一而不可区别的，所以我们把两者一并考察；可是又因为两者和其他的形像和颜色有类似关系，所以我们又根据它们所能有的类似关系在各个不同方面加以考察。当我们只是考察白色大理石球的形像的时候，我们实际上形成一个形像和颜色两者的合并观念，不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样，当我们只考察它的颜色时，我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法，我们就在自己的观念上附加了一种反省，但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形像，而不想到它的颜色，那就是希望一件不可能的事情；但他的意思是说，我们应该把颜色和形像一并考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系，或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。

第二章　论空间和时间观念

26

第一节　论空间和时间观念的无限可分性

一切带有莫名其妙的样子、并和人类原始的和最没有偏见的概念相反的任何见解，哲学家们往往会贪婪地加以信受，以为这就表明他们的学术的优越性，表明他们的学术就能够发现出远远地超出通俗看法的意见。在另一方面，对我们提出来的任何可以引起惊奇和钦佩的见解，也给予心灵极大的满意，以致耽溺于那些可意的情绪，再也不肯相信它的快乐是完全没有任何根据的。从哲学家和他们的弟子的这种爱好中，就发生了他们那种互相满足的情形；哲学家们提出那样多的奇怪的和不可解释的意见，而他们的弟子们也就非常轻易地相信这些意见。关于这种互相满意的情形，我可以举出无限可分说来作为一个最明显的例子；我想通过对无限可分说的探讨，开始去研究空间和时间观念的这个题目。

大家一致公认，心灵的能力是有限的，永远不能得到一个充分的和恰当的"无限"概念：即使这一点不被大家承认，它从最平凡的观察和经验中也表现得足够明显的。同时这也是显然的：凡可以无限分割的东西必然含有无数的部分；而且，如果限制各部分的数目，也就不能不同时限制分割的过程。我们几乎无需什么归纳，就可以由此断言，我们对任何有限性质所形成的观念都不是可以无限分割的，而是通过适当的区别和分离过程，我们

27

便可以把这个观念层层分割成完全簡单而不可分的細小观念。在否认心灵具有无限能力的同时，我們就假設了心灵分割它的观念是有止境的。这个結論的明白性是沒有任何方法可以逃避的。

因此，可以确定，想像会达到一个最小点，并且可以为自己提出一个不能再分割的观念，这个观念如果再要分割，便会完全消灭了。当你告訴我一顆沙粒的千分之一和万分之一时，我对于这两个数字和它們的不同的比例，都有一个明晰的观念；不过我在心中所形成借以表象这些事物本身的那些意象，彼此并无差异，比起我用来表象沙粒本身的那个意象，也并不更小，虽然我們假設沙粒大大地超过了它的千分之一和万分之一。凡由部分組成的东西仍可区别为那些部分，而凡可以区别的东西也都是可以分离的。但不管我們怎样想像这个东西，一顆沙粒的观念不可能区别或分割为二十个观念，当然更不能分割为一千、一万或无数不同的观念了。

感官的印象也和想像的观念情形相同。試在紙上画一墨点，凝神注視那个点，然后退往远处，直到最后看不见那一点为止；显然，在它即将消失之前的一刹那，那个映像或印象是完全不可分割的。远处物体的微小部分所以传达不来任何可以感觉到的印象，并非由于缺少刺激我們眼睛的光綫，而是因为物体在某种距离上、它們的印象便縮小到了最小限度，不能再行縮小。而它28 們现在却已被移到那个距离以外了。显微鏡或望远鏡虽然能使这些对象可以看见，可是它們并不产生任何新的光綫，只是扩展了那些永远由物体发出的光綫，并通过这个方法使肉眼看来是

簡单而不复合的印象呈现出各个部分，并且把先前不可知觉的东西提升到最小点。

由此我們就可以发现通常的意见的錯誤，即认为心灵的能力在两方面都受到限制，而且想像对于超过某种微小程度东西，正像对于超过某种巨大程度的东西一样，都不能形成一个恰当的观念。我們在想像中所形成的某些观念和呈现于感官的某些映像可以达到最小的限度，沒有东西能够比它們更小，因为有些观念和映像是完全簡单而不可分的。我們感官的惟一缺点在于：它們給予我們以一些和物体本身不成比例的物体的映像，并且把实际上是巨大的、并由許多部分組成的东西表象为微小的和单純的。这种錯誤，我們觉察不到；我們把呈现于感官的那些微小对象的印象，认为就等于或差不多等于那些对象，随后又依据理性发现还有其他远为微小的对象，因此就遽然断言，这些对象比我們的想像的任何观念或我們的感官的任何印象都更为微小。但是，可以确定，我們可以形成一些观念，不大于一个較蛆虫小一千倍的虫子的元气[譯注] (animal spirits) 的最小的原子；我們其实应該这样断言：困难在于如何扩大我們的概念，以便形成一个正确的蛆虫概念，或者甚至形成比蛆虫小一千倍的一个虫子的正确概念。因为要对这样微小的动物形成一个正确的概念，我們必須有一个表象它們每一部分的明晰的观念；根据无限可分說，这是完全作不到的，而根据不可分的部分或原子这个理論，这又是极为困难的，因为这些部分数目太大，而且是过于繁复了。

[譯注] 元气是一种旧的說法，相当于现代生理学或心理学中所說的神經或

神经活动。休谟在本书中用 animal spirits 或 spirits 处均指此；译文中在原书用 animal spirits 处，译为元气，在原书用 spirits 处，译为精神，意义根据上下文自明。

29

第二节 论空间和时间的无限可分性

当观念是对象的恰当的表象的时候，这些观念之间的关系、矛盾和一致，都可以应用于它们的对象之上；我们可以概括地说，这就是一切人类知识的基础。但是我们的观念是广袤的最小部分的妥当的表象；不论我们如何假设这些部分可以一分再分，这些部分永远不会变得小于我们所形成的某些观念。明显的结论就是：在比较这些观念时显得是不可能的、矛盾的事情，必然在实际上也是不可能的、矛盾的，不容任何辩解或遁辞。

凡能无限分割的任何东西都包含有无数的部分；否则我们便会立刻达到不可分的部分而停顿下来。因此，任何有限的广袤如果是无限可分的，那么假设有限的广袤含有无数的部分，便不可能是一种矛盾了。反过来说，如果假设有限的广袤包含无数的部分、是一种矛盾，那么任何有限的广袤都不是无限可分的了。但是我只要考察一下我的一些清楚的观念，就很容易使自己相信，后面这一种的假设是谬误的。先拿我所能形成的最小的广袤部分的观念来说，我因为确知，沒有东西比这个观念更小，于是我就断言，我通过这个观念所发现的任何性质必然是广袤的一种眞正的性质。于是我便把这个观念重复一次、两次、三次……，结果发现由于重复这个观念而产生的复合的广袤观念总是在增大，变为两倍、三倍、四倍……，直到最后它随着我重复这个观念的次数的多少、而膨胀成较大或较小的相当大体积。

当我不再增加这些部分的时候，这个广袤观念便停止扩大；如果 30
我把增加的过程无限地进行下去，我就清楚地看到，广袤观念必然也会变为是无限的。总而言之，我可以断言：〔无数的部分〕的观念和无限的广袤观念原是同一个的观念；任何有限的广袤都不能包含无数的部分，因此任何有限的广袤都不是无限可分的。①

我可以再附加一位著名作家②所提出的另外一个論証，这个論証在我看来是非常有力而精美的。显然，存在本身只能属于单位，絕不能应用于数字，它之所以应用于数字，只是由于組成数字的那些单位。我們可以說二十个人存在；不过这只是因为一个、两个、三个、四个……等人存在，如果你否认后者的存在，那么前者的存在自然也就不成立了。因此，要假設任何数字的存在、而同时却否认单位的存在，那是彻底謬誤的。而按照形而上学家們一般的意见，广袤永远只是一个数字，而且永远不会分解为任何单位或不可分的数量，因此就可以推断，广袤根本不能存在。有人或許会答复說，任何有确定数量的广袤都是一个单位，不过它是可以含有无数部分的一个单位，并且可以一直无限地分割下去的；这种說法是无效的。因为依照这个同一的规則，那二十个人也可以看作一个单位了。整个地球、甚至整个宇宙也可以看作一个单位。单位这个名詞只是一个虛构的名

① 有人曾反駁我說，无限可分性只是假設无数的比例部分，不是无数的除得尽部分，而无数的比例部分并不构成一个无限的广袤。但这种区别完全是无聊的。不論这些部分被称为除得尽的或比例的，都不能小于我們所能想像的那些微小部分；因此它們在結合起来时也不能形成一个更小的广袤。

② 馬尔秀先生 Mons. Malezieu。

称，心灵可以把它应用于心灵所集合的任何数量的对象；这样一个单位也和数字一样不能单独存在，因为它实在也是一个真正的数字。但是那个能够单独存在、而且它的存在又是一切数字的存在的必要条件的单位，却是另外一种的单位，而且必然是完全不可分的，也不能再分解为任何较小的单位。

31

这一切的推理也都可以应用于时间方面；这里还要另外加上一条论证，我们也应该加以注意。时间有一个和它不可分的特性、可以说是构成了它的本质，即时间的各个部分互相接续，而且任何一些部分不论如何邻接，也永远不能共存的。一七三七年和今年一七三八年不能同时出现，根据同样的理由，每一个刹那和另一个刹那也必然互相区别，不是在后，便是在前。因此，时间的存在确是由不可分的刹那组成的。因为，如果我们永远不能把时间分割到底，而且接续其他刹那的刹那也不是完全单一而不可分的，那就会有无数共存的刹那或时间的部分；这一点我相信会被认为是一个明显的矛盾。

空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性，这在运动的性质中就显示出来。因此，后者如果是不可能的，前者也同样是不可能的。

我毫不怀疑，无限可分说的最顽固的辩护者也会立刻承认，这些论证确是一些困难，而且对于它们不可能提出任何完全清楚而满意的答复。不过我们在这里可以说，把一种理证称为困难，并借此来逃避它的力量和明白性，这是一种最为荒谬的习惯。在理证范围内、和在概然推断(probability)范围内不一样，不可能有困难发生，或是一个论证和另外一个论证互相抵消，因

而削减它的权威。一个理証如果是正确的，就不容許有反面的困难；如果是不正确的，那它就只是一种詭辯，因此也就絕不能算是一个困难。理証如果不是不可抗拒的，便是沒有任何力量。在这样一个問題方面来談反駁和答复，来談各种論証的互相抵消，那就是承认人类理性只是語言的玩弄，否則便是說这种話的人本身沒有胜任这种題材的能力。由于題材的抽象，理証可能会难于了解；但是理証一經了解以后，便永远不会有削弱它的权威的任何困难。 32

誠然，数学家們慣說：在这个問題的另一方面，也有同样有力的論証；不可分的点这个学說，也同样会受到难以答复的反駁。在我詳細考察这些論証和反駁之前，我在这里要把它們作为整体来对待，并以一个簡短而有决定性的理由一下子来証明它們絕对不可能有任何正当的根据。

形而上学中有一条确立的公理，就是：凡心灵能够清楚地想像的任何东西，都包含有可能存在的观念，换句話說，凡我們所想像到的东西都不是絕对不可能的。我們能形成一座黃金色的山的观念，由此就可断言，这样一座山可能眞正存在。我們不能形成一座沒有山谷的山的观念，因此就认为这样的山是不可能的。

确实，我們有一个广袤观念，否则我們为什么对它进行談論和推理呢？同样确实的一点是：想像所設想的这样一个观念虽然可以分为部分或較小的观念，却不是无限可分的，也不是由无数的部分組成的；因为那就超出了我們的有限的理解能力。那末，这里既然有一个由完全不可分的部分或較小的观念組成的

广袤观念，所以这个观念并不含有矛盾，因此广袤可能是符合这个观念而眞正存在的，因此所有为反駁数学点的可能性而提出的一切論証只是經院哲学的詭辯，不値得我們的注意。

33 我們可以将这些結論更推进一步，并且断言，关于广袤的无限可分說的一切所謂理証同样都是一些詭辯；因为我們确知，如果不先証明数学点是不可能的，那么这些理証都不可能是正确的：而要想証明数学点的不可能，那显然是一种荒謬的企图。

第三节 論空間观念和时間观念的其他性质

上面我們所提到的那种发现，即印象永远是发生于观念之先，而且想像中所得到的每一个观念都是首先出现于和它相应的印象中的：对于解决关于观念的一切爭論来說，沒有其他发现比这个发现更为幸运的了。印象都是非常清楚而明显的，它們不容有任何爭論，虽然我們的許多观念是很模糊的，甚至形成它們的心灵也几乎无法精确地說明它們本性和組合。我們可以应用这一条原理，来进一步发现我們的空間观念和时間观念的本性。

当我张开眼睛去观看周围的对象时，我就看到許多可見的物体；而当我閉上眼睛去思考这些物体之間的距离时，我就得到了广袤的观念。由于每个观念是从和它确切相似的某个印象得来的，那么和这个广袤观念相似的印象必然或者是由視觉得来的感觉，或者是由这些感觉产生的某种內在印象。

我們的內在印象是我們的情感、情緒、欲望和厌恶；我相信，没有人会說空間观念是以这些印象中的任何一个为范本而得来

的。因此，剩下来就只有感官能够把这个原始印象传給我們。那末我們的感官在这里传給我們什么印象呢？这是主要的問 34 題，它单独就能决定这个观念的本性。

在我眼前的这张桌子，在一看之下就足以給予我广袤的观念。因此，这个观念是由此刻出现于感官前的某一印象得来、并表象那个印象的。但是我的感官只給我传来以某种方式排列着的色点的印象。如果說我的眼睛还感觉到其他任何的东西，我希望有人把那个东西指点給我。但是如果无法再向我指出其他任何的东西来，那么我們就可以确实地断言，广袤观念只是这些色点和它們的呈现方式的一个复本。

假設在我們最初由以获得广袤观念的那个占有空間的对象或色点的組合中、那些点都是紫色的，那么必然的結果是：在那个观念每一次重复出现时，我們不但把那些色点放在同样的秩序內，而且还要把我們所仅仅熟习的那种确切顏色加到那些点上。但是后来我們又經驗到其他的顏色，如深紫、綠、紅、白、黑，并經驗到这些顏色的各种不同的組合，发现了这些顏色所由組成的色点的排列也有互相类似之处，于是我們就尽可能除去顏色的特点，而只根据那些色点的相同的排列方式或呈现方式形成一个抽象观念。不但如此，甚至当这种类似关系推进到一种感官的对象以外，当触觉印象在对象的各个部分的排列方面也被发现为与視觉印象相似时，这个抽象观念也可以依据两者的类似关系、同时把两者都表象了。所有的抽象观念实际上都是在某种观点下被考察的特殊观念，但由于这些抽象观念附着于一般名詞，所以它們就能表象一大批的观念，并且包括在某些細

节方面虽然相似、而在其他細节方面却极不相同的一些对象。

还有一个抽象观念較空間观念包括更大一批的观念，可是35在想像中却被一个在数量上和质量上都是确定的特殊观念所表象；时間观念就是这样的一个例子，时間观念是由我們各种知觉的接續中得来的，这些知觉可以是观念，也可以是印象，可以是反省印象，也可以是感觉印象。

正像我們是从可见的和可触知的对象的排列方式得到空間观念，我們的时間观念是依据观念和印象的接續而形成的；时間絕不可能单独地出现于心灵，或被心灵所注意。一个酣睡的人或沈思一事的人都感觉不到时間；随着他的各个知觉接續得或慢或快，同一个的时間在他的想像中便显得或长或短。一位大哲学家[①]曾經說过，我們的知觉在这方面有某种界限，这种界限是由心灵的原始的本性和結构所决定的，超出了这种界限，外界对象对于感官的影响便不能加速或延緩我們的思想。如果你把一块烧紅的煤块迅速地旋轉，它就会在感官之前呈现一个火圈的映像；而在它的各次旋轉之間也似乎沒有任何时間的間隔。这只是因为人类知觉接續的速度跟不上传給外界对象的那种运动的速度。当我們沒有接續着的知觉时，我們便沒有时間概念，即使在对象中实在是有眞正的接續的。根据这些和許多其他的现象，我們可以断言，时間不能单独地或伴随着稳定、不变的对象出现于心中，而总是由于可变的对象的某种可以知觉的接續而被发现的。

① 洛克先生。

为了証实这一点，我們可以加上下面的一个論証，这个論証在我看来似乎是有完全的决定性和說服力的。显然，时間或持續是由各个部分組成的：因为，如果不是这样，我們便不能想像一个較长或較短的持續。还有一个明显的事实，即这些部分不是共存的：因为各个部分的共存性质是属于广袤的，这也就是广袤和持續的区别之点。时間既然是由不共存的各个部分組成，而一个不变的对象既然只能产生共存的印象，它就产生不出能够給予我們时間观念的任何印象。因此，时間观念必然是由可变的对象的接續得来，而且时間在最初出现时絕不可能和这样一种接續现象分开。 36

我們已經发现，时間最初出现于心中时，总是和可变的对象的接續现象結合着的，否則它就不可能被我們注意；现在我們必須考察，如果我們不想到任何对象的接續，我們是否能够想像时間，以及时間是否可以单独地在想像中形成一个明晰的观念。

为了要知道、在印象中結合着的任何对象在观念中是否可以分离，我們只須考察这些对象是否是差异的；如果是差异的，它們显然是可以分別想像的。根据前述的原理，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物也都是可以分离的。相反的，如果这些对象不是差异的，它們就不能区别，如果它們是不能区别的，它們也就不能分离。但是时間在和我們的接續的知觉相較之下，正是这种情形。时間观念并不是由一个和其他印象混杂着、并可以和其他印象明显地区别的特殊印象得来的。时間观念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生，而它却并不是那些印象中的一个。笛子上吹出的五个音調給予我们时间

的印象和观念，但时間幷非呈现于听觉或其他任何感官的第六个印象。它也不是心灵凭反省在自身所发现的第六个印象。这五个音在出现于这种特殊方式下时，在心中幷不刺激起任何情37緒，也幷不产生任何感情，使心灵在观察到它时产生一个新的观念。因为，要产生一个新的反省观念，那种情形是一个必要条件，而且心灵即使对它的全部感觉观念作一千次的反复思考，也不能从它們中間得出任何新的原始观念，除非自然把心灵的官能构造得使心灵能够感到某种新的原始印象从那样一种思考中发生出来。但是心灵在这里只注意到各个不同的声音的出现方式；随后心灵就可以单独想到这个方式，而不必想到这些特殊的声音，幷且可以把这个方式和其他任何的对象結合起来。的确，心灵必然要有某些对象的观念，而离了这些观念、心灵也永远不能得到任何时間概念；这个概念既然不是作为任何原始的独立印象出现，显然就只能是出现于某种排列方式、即互相接續的方式中的不同的观念、印象或对象。

我知道，有人认为持續观念可以在一个确当的意义下应用于完全不变的对象；我认为这不但是世人的一般想法，也是哲学家們的一般想法。不过我們只要回顾一下前面的結論，就可以相信这个想法是謬誤的；我們前面的結論是，持續观念总是由可变的对象的接續现象得来的，絕不可能被任何稳定的和不变的对象传入心中。因为，由这里得出的不可避免的結論就是：持續观念既然不能由这样一个对象得来，所以在任何恰当的或精确的意义下，持續观念不可能应用于这样一个对象，而且任何不变的东西也不可能說成具有持續。观念永远表象着它們所由以得

来的对象或印象，而且离了虛构便永不能表象或应用于其他任何的对象。究竟我們凭着什么样的虛构，把时間观念甚至应用于不变的对象，并且像通常那样設想持續不但是运动的衡量标准，而也是静止的衡量标准：这一点我們以后要加以考察①。

还有一个很有决定性的論証，它确立了我們現在关于空間观念和时間观念的这个学說，并且它本身只是建立在“我們的时空观念都是由不可分的部分組成”的那个簡单原理上面的。这个論証也許値得考察。 38

由于一切可以区别的观念也都是可以分离的，我們可以把复合的广袤观念所由形成的那些簡单而不可分的观念任取一个，把它和其他的一切观念分开，单独加以考察，然后对它的本性和性質作出一个判断。

显而易见，这个观念不是广袤观念。因为广袤观念是由許多部分組成的；而这个观念根据假設是完全簡单而不可分的。它会是非实在物么？那是絕对不可能的。因为眞实的复合广袤观念既然是由这一类观念組成的，如果这些观念只是一些非实在物，那就会有一个由一些非实在物組成的眞实存在；这种說法是謬誤的。因此，我在这里必須問，我們的簡单而不可分的点的观念是什么呢？我的答复如果显得有些新奇，那是不足为怪的，因为这个問題本身几乎还从来不曾被想到过。我們慣于爭論数学点的本性，但是很少爭論数学点的观念的本性。

空間观念是由視觉和触觉这两个感官传入心中的；任何不

---

① 第五节(81頁)。

可见的或不可触知的东西都不会显得具有广袤的。表象广袤的那个复合印象是由若干較小的印象組成的，这些較小的印象对視觉和触觉說来是不可分的，可以称为是具有顏色和坚固性的原子或粒子的印象。但是这还不够。不但这些原子必須是有顏色的和可触知的，才能呈现于我們的感官，我們还必須保存它的顏色或可触知性的观念，才能被我們的想像所接納。使这些原 39 子可以被心灵想像的，只是它們的顏色或可触知性的观念。如果把这些可以感知的性质的观念除去，这些原子对思想或想像說来便完全消灭了。

部分是如此，整体也是如此。如果一个点不是被看作为有顏色的或可触知的，它就不能传給我們任何观念；因而由这些点的观念組成的广袤观念也就絕不可能存在。但是广袤观念如果确实能够存在（我們意識到它是确实存在的），那么它的部分也必然存在；而为了要能存在，也就必須被看作是有顏色的或可触知的。因此，除了我們把空間或广袤观念看作我們的視觉或触觉的对象的时候，我們便沒有这样一个观念。

同样的推理也能証明，时间的不可分的刹那也必然塡充着某种眞实的对象或存在，这种对象的接續形成了持續，并使它能够被心灵所想像。

第四节 对反駁的答复

我們关于空間和时間的体系是由两个密切关联的部分組成的。第一个部分依靠于下面这个推理連鎖。心灵的能力不是无限的；因此，任何广袤或持續观念都不是由无数的部分或較小的

观念组成的，而是由数目有限的、简单而不可分的观念所组成的。因此，空间和时间是可能符合于这个观念而存在的：如果是可能的，也就可以断定，它们实际上是符合这个观念而存在的；因为它们的无限可分性是完全不可能的和自相矛盾的。

我们的体系的另一个部分是前一部分的结果。空间和时间观念所分解成的一些部分，最后成为不可分的；这些不可分的部分由于本身是非实在物，所以如果不被某种眞实的、存在的东西所塡充，便不可能想像。因此，空间和时间观念不是各别的或独立的观念，而只是对象存在的方式或秩序的观念；或者，换句话说，我们不可能想像一个沒有物质的眞空和广袤，也不能想像一段沒有任何眞实存在物的接续或变化的时间。我们的体系的这两个部分因为有这种密切的联系，所以我们将一并研究那些对这两个部分所提出的反驳；我们首先要研究反对广袤的有限可分说的那些反驳。 40

I. 我要研究的第一个反驳，更适合于证明这两个部分的这种互相联系和依赖，而不可能摧毁其中任何一个部分。经院中往往有人主张说，广袤必然是无限可分的，因为数学点这个理论是荒谬的。这个理论所以是荒谬的，乃是因为数学点是一个非实在物，因此它和其他的数学点结合起来绝不可能形成一个眞实的存在。如果在物质的无限可分性和数学点的非实在物之间沒有任何中介，这种反驳应该是完全有决定性的。但是这里显然有一个中介，即我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性。两个极端意见的荒谬正是这个中介的正确性和眞实性的证明。物理点——另外一种的中介——的理论是太荒谬了，不值一驳。

一个实在的广袤，正像物理点被假設为是这样的，不可能离开了互相差异的部分而存在；而一切差异的对象又都是可以被想像所区别和分离的。

II. 第二个反駁是从这里得来的，即如果广袤是由一些数学点組成的，它們必然会互相滲透。一个簡单而不可分的原子和另一个原子接触时，必然透入其中；因为它不能借它在外面的部分接触另一个原子，由于原来假設它是完全簡单的，这就排斥了一切的部分。因此，第一个原子与第二个原子必然密切接触，41 以它的全部本质(Secundum se tota, & totaliter)接触；这正是互相滲透的定义。但滲透是不可能的，因此数学点也同样是不可能的。

我可以用一个比較正确的滲透观念来代替这个滲透观念，借以答复这个反駁。假設有两个在它們的周边以內不含有空隙的物体互相接近，密合无間，使結合而成的那个物体較那两个物体中任何一个的体积絲毫不大；这就是我們談到滲透时所指的意义。但是显然，这种滲透只是指两个物体中的一个被消灭了，另一个被保存了，同时我們也无法具体区别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在接触以前，我們有两个物体的观念。在接触以后，我們只有一个物体的观念。心灵对这样两个性质相同、而且在同一地点和同一时間內存在的物体，不可能保存它們之間的任何差异的概念。

如果照这种意义来說明滲透，把它认为是指一个物体在接触另一个物体后即便消灭，那么我就要問任何人，他是否认为一个有色的或可触知的点和另一个有色的或可触知的点接触之

后、就必然要消灭呢？相反，他岂不是显然看到，这两个点的結合产生出了一个复合的、可分的对象么？这个对象岂不是可以分为两个部分，而且这些部分虽然互相邻接，岂不是仍然各自保存它們的各别的和独立的存在么？为了更容易防止这两个点的混合和混淆，他可以設想这两个点有不同的顏色，借以帮助他的想像。一个紅点和一个蓝点一定可以互相接触、而不会渗透或消灭。因为，这两个点要是不能这样，那么它們可能成为什么呢？是紅点，还是蓝点要被消灭呢？如果这两种顏色結合为一，它們的結合又会产生哪种新顏色呢？

引起这些反駁、同时使我們对这些反駁难以提出一个滿意的答复的主要原因，乃是在于我們的想像和感官在运用于这类微小对象上时，有一种天然的缺陷和不稳定性。試在紙上画一墨点，然后退到那样一个距离，至墨点完全看不見为止；你将发现，在你返回来走近墨点的时候，墨点首先是时隐时现，随后便經常可以看到了；再后来，只是它的顏色变得浓一些，它的体积却并未增加；再后来，当它增加到显得眞正占有空間的程度时，想像仍然难以把它分裂为它的組成部分，这是因为想像不很容易构想像单一的点那样一个微小的对象。这种缺陷影响了我們在当前这个题材上的大部分的推理，使人几乎无法清楚地、并以恰当的語言来回答关于这个題材所可能发生的許多問題。 42

III. 反对“广袤的部分”不可分說的許多反駁，都是从数学中得来的，虽然初看起来数学似乎反而是有利于现在这种学說的。不过数学在它的証明方面虽然是和现在这种学說相反的，但在它的定义方面却完全和现在这种学說符合的。因此，我现

在的任务就必然是要辯护数学的定义，而駁斥它的証明。

一个面被下定义为只有长度和宽度而沒有厚度；一条綫被下定义为只有长度而沒有宽度或厚度；一个点被下定义为沒有长度、沒有宽度、也沒有厚度的东西。显然，如果不根据广袤是由不可分的点或原子組成的这一假設，那么根据其他任何的假設，这一套的說法便都是完全不可理解的。除了这个假設所假設的情形以外，任何沒有长度、沒有宽度或沒有厚度的东西能够存在么？

对于这个論証，我发现曾有两个不同的答复；据我看来，这两个答复沒有一个是滿意的。第一个答复是：几何学的对象，即几何学研究它們的比例和位置的那些面、綫和点，只是心中的一些观念，不但从未存在于、并且也永远不可能存在于自然界中。这些对象从未存在过，这是因为沒有人会自称能够完全符合了定义去画一条綫或作一个面；这些对象也永远不能存在，这是因为我們可以就从这些观念中提出論証来証明它們是不可能的。

43

但是，我們能够設想还有比这种推理更为荒謬而矛盾的任何說法么？凡能通过一个清楚和明晰的观念而被想像的东西必然涵攝它的存在的可能性；一个人如果自称借着由这个清楚的观念得来的任何論証来証明那个东西不可能存在，那他实际上就是在說，因为我們对它有一个清楚的观念，所以我們对它沒有清楚的观念。在心灵能够明晰地想像的任何事物中，要想找出矛盾来，那是徒然的。如果它包含任何矛盾，那它就絕不可能被人想像。

因此，在承认不可分的点的可能性和否认这种点的观念这

两者之間，沒有任何中介；对于前述論証所作的第二个答复，就是根据于后面这一个原则。有人主张說[1]，我們虽然不能想像一个沒有任何寬度的长度，可是我們可以通过一种不必把两者分离的抽象作用，单独考虑其中之一，而不去考虑另外的一个，正像我們可以考虑两个城鎮間的道路的长度，而忽略去它的寬度一样。不論在自然界或心中，长和宽都是不可分的；但这并不排斥根据前面所說明的方式去作一个片面的考虑和理性的区别。

在反駁这个答复时，我自然可以援引我在前面已經充分地說明的那个論証，即心灵如不能在它的观念方面达到一个最小的限度，那么它的能力必然是无限的，这样才能接納它的任何广袤观念所由組成的无数的部分。不过我在这里不坚持我的这个論証，而将力图在上述的那种推理中发现一些新的謬誤。

一个面是一个立体的界限，一条綫是一个面的界限；一个点是一条綫的界限：不过我肯定說，如果一个点、一条綫或一个面的观念不是不可分的，我們便不可能想像这些界限。因为，假设这些观念是无限可分的，随后再使想像力图固定在最后的面、线或点的观念上，想像便立刻会发现，这个最后的观念分裂为一些部分；而当想像抓住这些部分中的最后一个时，便又由于一次新的分裂而失去掌握，如此无限地继續下去，想像将永远不可能达到一个最后的观念。不論分裂多少次数，也都不能比想像所形成的最初观念使想像更为接近于最后的分裂。每一个分子都因

44

[1] 思維术(L'art de penser)。

为一次新的分裂，使人无法掌握，正像我們竭力去抓住水銀的情况一样。但是，由于事实上必須有某一个观念来作为每一个有限的数量观念的界限，而且这个界限观念本身不能再由一些部分或較小的观念組成，否則便是它的最后部分才是观念的界限，(如此一直可以推下去)；这就清楚地証明了面、綫和点的观念不容許再分的了，即面的观念在厚度上不能再分，綫的观念在宽度和厚度上不能再分，点的观念在长度、宽度、厚度任何一方面都是不能再分的了。

煩瑣哲学家們十分感到这种論証的力量，因而他們中間有些人就认为，自然在那些无限可分的物质分子中間掺进去了一些数学点，借以作为物体的界限；其他一些人却又通过一大堆毫无意义的指摘和区别，企图逃避这个論証的力量。这两种敌人都同样地认輸了。一个躲藏起来的人正和一个公开地交出武器来的人一样，都是明显地承认了他們敌人的优势。

由此可见，数学的定义摧毁了它的那些所謂的証明；如果我們有符合定义的不可分的点、綫和面的观念，它們的存在也就确实是可能的；但是如果我們沒有这样的观念，我們便不可能想像任何一个形的界限；而要是沒有了这种概念，那就不可能有几何的証明。

不过我还可以再进一步断言，这些証明沒有一个具有充分的力量，足以建立像无限可分說的那样一个原则。这是因为对于这些微小的对象来說，这些証明不是恰当的证明，因为它們所依靠的观念并不精确，它們所依靠的原理也并不正确。当几何学关于数量的比例有所决定的时候，我們不应当要求极端的确

45

切和精确。几何的证明沒有一个达到这样的程度。它正确地设定形的度次和比例，但只是粗略地，而且有些任意。几何学的错误从来不是重大的，而且如果几何学不是企图达到那样一种绝对的完善，它就根本不会错误。

我首先要问数学家们，当他们说一条线或一个面等于、大于或小于另一条线或另一个面的时候，他们的意义是什么？让任何一位数学家作出一个答复，不论他属于哪个学派，也不论他是主张广袤是由不可分的点组成的，或是由无限可分的数量组成的。这个问题将会使这两种人同样地感到困难。

很少或者简直沒有一个数学家拥护不可分的点的假设；可是恰好是这些数学家们对于现在这个问题给予最敏捷而最确当的答复。他们只须答复说：当一些线或一些面中间的点的数目相等时，这些线或面也就相等；而且随着点的数目比例的变化，线和面的比例也就跟着变化。这个答复虽然是明显的，而且又是确当的，可是我可以肯定说，这个相等的标准是完全无用的，而且我们在决定一些对象彼此相等或不相等时，也永远不根据这样一种的比较。因为，由于组成任何线或面的一些点，不论是视觉还是触觉所感知的，都是那样地微小而且互相混淆的，所以心灵绝不可能计算它们的数目，这样一种计算永远不能为我们提供一个判断各种比例的标准。沒有人能够通过精确的计数去决定，一吋比一呎所含的点较少，或者是一呎比一埃耳(ell)或其他较长的尺度所含的点較少。由于这个缘故，我们很少或永不认为这种计数法是相等或不相等的标准。

至于设想广袤是无限可分的那些人，就不可能利用这个答 46

复，或是通过任何一条綫或一个面的組成部分的計数，来决定这条綫或这个面是否和另外的綫或面相等。因为，按照他們的假設，最小的和最大的形既然都包含有无数的部分，而无数的部分，恰当地說，彼此又不能是相等的或不相等的，所以任何空間部分的相等或不相等，絕不能决定于它們的部分的数目的任何比例。誠然，人們可以說一埃耳和一碼的不相等，在于組成两者的呎数不同，而一呎与一碼的不相等在于組成两者的吋数不同。不过由于在一种长度方面所称为吋的那个数量被假設为等于另一种长度方面我們所說的吋，而由于心灵不可能无限地参考这些較小的数量，来发现这种相等的关系；那么显然，我們最后就不得不另外确立一个和部分計数法不同的标准。

还有些人① 认为，相等的最好的定义就是相合(congruity)，当任何两个形互相重叠、而它們的各个部分都是互相符合和接合时，这两个形便是相等的。要判断这个定义，我們可以作这样的考虑：相等既然是一种关系，所以严格說来，相等并不是形的本身的一个特性，而只是由心灵对一些形所作的比較中产生出来的。因此，相等关系如果在于各部分之間这种假想的叠合和互相接触，我們就必須至少对这些部分有一个明晰的概念，并且也必須想像到它們的接触。但是显然，在这种想像中，我們就要把这些部分分到我們所能想像的最小限度；因为較大的部分的接触决不能使这些形成为相等。但是我們所能想像的最小部分就是数学点；因此，这个相等标准与点数相等的标准是一样的；

① 参閱博罗博士的数学讲演集。

而后面这个标准，我們已經判定是一个虽然确当但是无用的标准。因此，我們必須在别处寻求现在这个困难的解决。

〔有許多哲学家不肯指定任何相等的标准，而只是說，只要拿出两个相等的对象来，就足以給予我們以这个比例的一个正确观念。他們說，如果沒有对于这一类对象的知觉，一切定义都是无效的；而当我們知觉到这类对象时，也就不再需要任何定义了。我完全同意这个推理，并且主张，关于相等或不相等的惟一有用的概念，是从各个特殊对象的整体现象和比較得来的。〕

因为，显而易见，眼睛、或者倒不如說是心灵，往往在一看之下就能够确定物体的比例，断言它們是相等、較大或較小，不必考察或比較它們的微小部分的数目。这一类的判断不但是很普通的，而且在許多情形下还是确实而无誤的。当一碼的长度和一呎的长度呈现在前时，心灵就不能怀疑碼比呎較长，像它不能怀疑那些最为清楚和自明的原理一样。

因此，心灵在它的对象的一般现象中区别成三种比例，把它們称为較大、較小和相等。但是心灵关于这些比例的判断虽然有时是正确的，但并非永远如此；我們这一类的判断并不比关于其他任何题材的判断更能免于怀疑和錯誤。我們通常是借检查和反省来改正我們的第一次的意见：我們会肯定我們原来认为是不相等的对象是相等的，我們会认为先前显得比另一个对象較大的一个对象是較小的。我們感官的这种判断也不单是受到这样一种的校正；我們还往往把一些对象并列起来，借以发现自己的錯誤。而在无法并列的时候，我們便用一种共同的和不变的尺度連續地加以度量，这就把各种不同的比例报告我們。甚

至这种校正也还容許新的校正，并且也可以有各种不同的精确程度，这就要看我們度量物体时所用的工具的性质如何，和我們进行比較时仔細的程度如何而定的。

因此，当心灵习惯于这些判断和它們的校正，并发现使两个形在眼中显出我們所称为**相等**这一现象的那个同一的比例，同样也使这两个形互相符合，并且符合于比量它們的任何共同尺度的时候，我們便从粗略的和精密的两种比較方法得到一个关于相等的混合概念。但是我們还不以此为足。因为，由于健全的理性使我們相信，除了呈现于感官前的物象以外，还有**远远**地比它們小得很多的物体；而虛妄的理性又要促使我們相信，还有**无限**地更为微小的物体；于是我們便淸楚地看到，我們并沒有任何度量的工具或技术，可以使自己免除一切的錯誤和不确定。我們知道，这种微小的部分增加或减少一个，无論在现象中或度量时，都是觉察不到的；而由于我們想像，两个原来相等的形在經过这种增加或减少以后、不可能还是相等，所以我們就又假設了某种假想的相等标准，以便精确地校正种种现象和度量，并将种种的形完全归約到那个比例。这个标准显然是假想的。因为，相等观念本身既然是由并列或共同的尺度所校正过的那样一个特殊现象的观念，所以除了我們具有工具或技术可以进行校正以外，其他任何的校正概念都只是心灵的一种虛构，既是无用的，也是不可理解的。不过这个标准虽然只是假想的，而这个虛构却是很自然的；而且原来促使心灵开始任何活动的理由即使停止了，心灵仍然会依照这种方式一直继續下去，这也是十分通常的事情。在时間方面，这一点显得十分明白；在这方面，我

們显然沒有确定各部分的比例的精确方法，这里的精确程度甚至还不及在广袤方面；可是我們的测量标准的各种校正以及它們的各种精确程度，却給予我們以一个模糊的、默认的完全相等的概念。在其他許多題材方面，情形也是一样。一个音乐家发现自己的听觉一天一天地变得精細起来，同时借反省和注意經常校正自己，于是即使在他对于題材无能为力的时候，仍然继續同一的心理活动，并认为自己有一个完整的第三音或第八音的 49 概念，虽然他无法說出自己从哪里得到他的标准。一个画家对于顏色也形成同样的虛构。一个机匠对于运动也是一样，画家設想明和暗，机匠設想快和慢，认为都能够有一种超出感官判断以外的精确的比較和相等。

我們也可以把同样的推理应用于曲綫和直綫。对感官来說，沒有东西比曲綫和直綫的区别更为明显的了，也沒有任何观念比这些对象的观念能够被我們更容易地形成的了。但是，不論我們怎样容易形成这些观念，我們却无法举出确定它們的确切界限的任何定义来。当我們在紙上或任何連續面上画出一些綫条的时候，这些綫条依照一定的秩序从一点到另一点移动，因此可以产生一条曲綫或直綫的完整印象；但是这种秩序是我們所完全不知的，被观察到的只是合成的现象。所以，即使根据不可分的点的理論，我們对这些对象也只能形成某种不知的标准的模糊概念。要是根据无限可分說，我們甚至走不到这么远的地步，而只好归到一般的现象，以它为决定一些綫条是曲綫或是直綫的准則。但是，对于这些綫条，我們虽然不能給予任何完善的定义，也不能举出任何十分精确的方法来把一条綫和另一条

綫加以区别;但这并不妨碍我們作更精确的考究,并以我們經过屢次試驗认为它的正确性比較可靠的一个准则来作比較,借以校正最初的现象。就是由于这些校正,并由于心灵在已經沒有理性作为根据时仍然要继續同样的活动,所以我們就形成对于这些形的一个完善标准的模糊观念,虽然我們并不能加以說明或加以理解。

的确当数学家們說"直綫是两点之間最短的路綫"时,他們自以为是下了一个精确的直綫定义。但是,首先我要說,这更恰当地是直綫的特性之一的发现,而不是它的正确定义。因为我問任何人,在一提到直綫时,他岂不是立刻会想到那样一个的特殊现象,而只是偶然才会想到这种特性嗎?一条直綫可以单独地被理解,可是我們如果不把这条直綫和我們想像为較长的其他綫条加以比較,这个定义便不可理解。通常生活中有一个确立的原理,即最直的路綫总是最短的路綫;这就和說最短的路綫总是最短的路綫一样荒謬,如果我們的直綫观念与两点之間最短路线的观念并无差别的話。

50

第二,我再重复一次我已經确立的說法,即我們不但沒有精确的直綫或曲綫的观念,同样也沒有精确的相等或不相等、較短和較长的观念;因此,后者絕不能給予我們对于前者的一个完善的标准。一个精确的观念永远不能建立于那样模糊而不确定的观念之上。

平面的观念也和直綫的观念一样,不能有一个精确的标准,除了平面的一般现象以外,我們也沒有任何其他判别这样一个平面的方法。数学家們把平面說成是由一条直綫的移动而产生

出来的，这是无效的。我們可以立刻反駁說：我們的平面观念之不依賴于这种形成平面的方法，正如我們的橢圓形观念之不依賴于錐形的观念一样；我們的直綫观念也并不比平面观念更为精确；一条直綫可能不規則地移动，因此而形成一个与平面十分不同的形；因此，我們必須假設这条直綫要沿着两条互相平行的并在同一平面上的直綫移动；这就成了以事物的本身来說明这个事物、循环論証的一个說法。

由此看来，几何学中一些最根本的观念，即相等和不相等、直綫和平面那些观念，根据我們想像它們的通常方法，远不是精确而确定的。不但在情况有些疑問时，我們不能說出，什么时候那样一些特殊的形是相等的，什么时候那样一条綫是一条直綫，那样一个面是一个平面；而且我們同样也不能对于那个比例和这些形形成任何稳定而不变的观念。我們仍然只能乞求于我们根据对象的现象所形成的、并借两脚规或共同尺度加以校正的那个脆弱而易錯的判断。我們如果再假設进一步的校正，这种假設的校正如果不是无用的，便是假想的。我們如果竟然采纳那种通常的說法，采取一个神的假設，以为神的全能可以使他形成一个完善的几何的形，并画出一条沒有弯曲的直线：那也是徒然的。这些形的最終标准旣然只是由感官和想像得来，所以如果超出了这些官能所能判断的程度之外去談論任何完善性，那就荒謬了；因为任何事物的眞正完善性在于同它的标准符合。

这些观念旣然是那样模糊而不确定，我就要問任何一个数学家，他不但对于数学中一些比較复杂而晦澀的命題，就是对于一些最通俗而浅显的原理，都有一些什么无誤的信据呢？例如，

51

他如何能够向我証明，两条直綫不能有一个共同的綫段？他又如何能够証明，在任何两点之間不可能画出一条以上的直綫呢？他如果对我說，这些意见显然是謬誤的，并且和我們的清楚的观念相抵触；那么我就会回答說，我不否认，当两条直綫互相傾斜而形成一个明显的角度时，要想像那两条綫有一个共同的綫段是謬誤的。但是假設这两条綫以六十英里差一英吋的傾斜度互相接近，那我就看不出有任何謬誤去說、这两条綫在接触时会变成一条綫。因为，我請問你，当你說，我假設两条綫相合而成的52那条綫不可能像形成那样一个极小的角度的那两条直綫一样成为同样的一条直綫，你这时候是依照什么准则或标准来进行判断的呢？你一定有某种直綫观念，和这一条綫不相一致。那么你的意思是否說，这一条綫中的点的排列秩序和它們所遵循的规则，和一条直綫所特有的、而且是它的根本条件的那个秩序和规则不同呢？如果是这样，那么我必須告訴你，要是依照这个方式进行判断，你就已經承认了广袤是由不可分的点組成的（这也超出了你的本意），而且除此以外，我还必須告訴你，这也不是我们形成一条直綫观念时所根据的标准；即使是的話，我們的感官或想像也沒有那样大的稳定性，可以确定那个秩序何时被破坏了、何时被保存了。直綫的原始标准实际上只是某种一般的现象；显然，我們可以使直綫之間有相合的部分而仍然符合于这个标准，虽然这个标准是經过了一切实际的或想像的方法加以校正。

〔数学家們不论转向哪一边，都会遇到这个困境。如果他們借一个精密而确切的标准，即計数微小的、不可分的部分，来判

断相等或任何其他比例，那么他們既是采用了一个实际上无用的标准，而又实际上确立了他們所企图破坏的广袤的部分的不可分說。如果他們像通常那样，从一些对象的一般现象的比較中得到一个不精确的标准，加以应用，并通过度量和并列加以校正；那么他們的一些最初原則虽然是确定和无誤的，但也是太粗略了，不足以提供出他們通常由此所推出的那些精微的推論。这些最初原則是建立在想像和感官上面的。因此，結论也不能超出这些官能，更不能和它們抵触。〕

这就可以使我們的眼界开拓一些，并使我們看到，証明广袤无限可分性的任何几何的証明，并不能有那样大的力量，如像我們很自然地认为那种以輝煌名义作为支持的每一个論証应該具有的力量一样。同时，我們也可以了解，为什么几何学的所有其他一些的推理都得到我們的充分的同意和贊同，而单是在这一点上却缺乏証据。的确，现在更需要做的，似乎是說明这个例外的理由，而不是指出我們实际上必須要作这样一个例外，并把无限可分說的一切数学論証看成完全是詭辯的。因为，任何数量观念既然都不是无限可分的，那么显然，要試图証明那个数量本身允許那样一种分割，并且借着在这方面和它直接相反的一些观念来証明这点，那便是所能想像到的最为显著的一种謬誤了。这种謬誤本身既是十分显著的，那么以它为基础的任何論証必然会带来一种新的謬誤，并且含有一个明显的矛盾。

我还可以举出一些由**接触点**（point of contact）得来的无限可分性的論証作为例子。我知道，沒有一个数学家肯被人根据紙上所画的图形加以判断，他会說，这些图形只是一些粗略的 53

草稿，只能較为簡便地传达作为我們全部推理的眞正基础的某些观念。我很滿意这种說法，并願意将爭論只是建立在这些观念上面。因此，我希望我們的数学家尽量精确地形成一个圓和一条直綫的观念。然后我就問，在想像两者的接触时，他还是想像綫和圓在一个数学点上互相接触呢，还是不得不把綫和圓想像为在一段空間中相合呢？不論他选择哪个方面，他都陷于同样的困难地步。如果他肯定說，在他的想像中勾划出这些形的时候，他能够想像綫与圓只在一点上接触，那他便承认了那个观念的可能性，因而也就承认了那个对象的可能性。如果他說，在他想像那些綫条接触的时候，他不得不使它們相合，那他因此便承认了几何学証明在进行到超出某种微小程度的时候，便发生錯誤；因为他确是有反对一个圓和一条綫的相合的那样証明，换句話說，也就是他能够証明一个观念、即相合的观念与一个圓和一条直线这两个另外的观念是**不相容的**，虽然他在同时却又承认这些观念是**分不开的**。

第五节　对反駁的答复（續）

我的体系的第二部分是：**空間或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念**；这一部分如果是正确的，那么由此便可得到这样的結論：我們不能形成一个眞空的观念或是一个不包含可见的或可触知的东西的空間观念。这种說法引起了三种反駁，我将对这三种反駁一并加以考察，因为我对一个反駁的答复正是我用以对待其他反駁的答复的一个結論。54

第一，有人也许会说，许多年代以来人們关于真空（vacuum）

和充实（plenum）爭論不休，沒有能够使这个問題得到最后的解决；即在今天，哲学家們还以为可以随着自己的想像任意站在某一方面。但是，有人就会說，关于事物的自身，人們的爭論不管有什么样的基础，那种爭論的本身就确定了那个观念；人們如果对于他們所反駁或拥护的眞空沒有任何概念，那么他們对于眞空便不可能那样长期地进行推理，或是加以反駁，或是加以拥护。

第二，如果这个論証会引起爭执，眞空观念的实在性或至少是可能性，也可以通过下面的推理加以証明。任何观念如果是可能观念的必然的和无誤的結果，这个观念也就是可能的。我們即使承认世界此刻是一个充实体，我們也可以很容易地設想它被除去了运动；这个观念当然可以被承认为可能的。我们也必須承认能够設想全能的神可以毁灭任何一部分的物质，而其余的部分仍然处于靜止的状态。因为，凡能区别的每一个观念既然可以被想像分离，而凡可以被想像分离的每一个观念又可以被設想为各别存在的；所以一个物质分子的存在显然不涵攝另一个物质分子的存在，正如一个物体的方形并不涵攝每一个物体的方形一样。这点既被承认，我现在就要問，靜止和消灭这两个可能观念的并存可能会产生什么結果呢？当这一个房間中全部空气和細微物质都被消灭以后，并假設墻壁如旧、沒有任何运动或变化的时候，那么我們必須設想会有什么結果发生呢？有一些形而上学家們答复說：物质和广袤既是同一的，所以一个的消灭就必然涵攝另一个的消灭。现在房間中各个墻壁之間既然不隔着距离，所以墻壁就互相接触，正像我的手接触着紧在我 55

面前的这张紙一样。但是，这种答复虽然是很普通，可是我要問这些形而上学家們，他們是否能够根据了他們的假設去想像这个情况，或者想像地板与屋頂，連同房間的相对的墙壁，互相接触，而同时却仍靜止不动，保持同一的位置。因为自南向北的两壁既然与自东向西的两壁的相反的两端接触，那么自南向北的两壁如何还能够互相接触呢？而且地板与屋頂既然被处于相反位置的四壁所隔开，又如何能够互相会合呢？如果你改变它們的位置，那么你便假設了一种运动。如果你設想它們之間有任何东西，那么你便假設了一种新創造出来的东西。但是如果严格地守着靜止和消灭这两个观念，那么由这两个观念产生出来的观念显然不是各部分接触的观念，而是其他某种东西；这种东西可以断定是一个眞空的观念。

第三个反駁把問題更推进了一步，不但主张眞空观念是实在的和可能的，并且认为它也是必然的和不可避免的。这个主张是建立于我們在物体中所观察到的运动，认为如果沒有了眞空，这种运动便将是不可能的，也是不能設想的，一个物体必須进入眞空之中，才能为其他物体留出空間。我不准备詳細闡說这个反駁，因为这个反駁主要是属于自然哲学，而自然哲学并不在我們现在的研究范围之內。

为了答复这三种反駁，我們必須将問題加以相当深刻的研究，并考察各个观念的本性和根源，以免我們沒有完全理解爭論的主題，而就进行爭辯。显然，黑暗观念不是一个积极的观念，只是光的否定，或者更切确地說，是有色的、可见的对象的否定。56 一个享有視觉的人，如果周围沒有了絲毫的光，那么他虽然向四

面轉动眼睛，他所得到的知觉和一个生来就盲的人的知觉相同。可以确定，这样一个人既沒有光的观念，也沒有黑暗的观念。由此而得的結論就是：我們并不是由于除掉了可见的对象后，就接受到沒有物质的广袤印象；絕对黑暗的观念和眞空观念絕不可能是同一的。

再假設一个人悬在空中，并被某种不可见的力量輕輕地向前移动；那么他显然感觉不到任何东西，并且从这种不变的运动也永远得不到广袤观念或任何其他观念。即使假設他来回运动他的肢体，这也不足以給予他以那个观念。他在这种情形下感到某种感觉或印象，那个感觉或印象的各部分是前后接續的，并且可給予他以时間观念；不过这些部分决不是排列于这样一个方式，足以成为传来空間或广袤观念的必要条件。

由于把一切可见的和可触知的东西全部除去以后，黑暗和运动看来决不能給予我們沒有物质的广袤观念或眞空观念，那么，第二个問題就是：它們如果与可见的和可触知的东西混杂起来，是否能够传来这个观念呢？

哲学家們通常承认，呈现于眼前的一切物体都似乎是涂繪在一个平面上，而且它們和我們相距的各种距离程度，都是被理性、而不是被感觉所发现的。当我把我的手举在面前、并把手指叉开时，那么手指完全被天空的蓝色分开，正像它們能够被我放在它們之間的任何可见的对象分开一样。因此，为了要知道視觉是否能传来一个眞空的印象和观念，我們必須假設：在一片純粹的黑暗中有一些发光体呈现于我們面前，这些物体的光只显示出这些物体的本身，而并不給予我們以周围对象的任何印象。

57 关于我們的触觉对象，我們也必須作出一个平行的假設。我們不該假設完全除去一切可触知的对象：我們必須允許有某种东西被触觉所触知；在隔了一段时間并把手或其他感觉器官运动之后，又遇到了另一个触觉对象；离开那个对象之后，又遇到了另一个；我們可以照这个方式随意继續下去。問題在于，这些时間的間隔是否能够給予我們沒有物体的广袤观念呢？

先研究第一个情形：当只有两个发光体呈现于眼前时，显然我們能够知觉到它們是联接的，还是分开的；它們还是被长距离分开，还是被短距离分开；这个距离如果变化，我們还能知觉它的增加或减少和那些物体的运动。但是由于这里的距离并不是一种有色的或可见的东西，有人也許就以为这里有一个眞空或純粹的广袤，不但为心灵所理解，而且为感官所明显地感到。

这是我們的自然的、最熟习的思維方式；但是我們将通过一些思考加以校正。我們可以說，当两个物体呈现于先前完全黑暗的地方的时候，所能发现的惟一变化只是这两个物体的出现，其余一切仍和先前一样是光的完全否定，是一切有色的或可见的对象的完全否定。不但与这两个物体可說是远隔的东西是这种情形，就是二者之間的距离本身也是如此；这种距离只是黑暗或是光的否定，沒有部分、沒有組合、不变的和不可分的。这个距离所引起的知觉旣然和一个盲人从他的眼睛所接受的知觉并无差异，也和漆黑的深夜中传給我們的知觉并无差异，那么这个距离也必然具有同一的特性；盲和黑暗旣然不給予我們广袤观念，那么两个物体間黑暗而不可区别的距离也不可能产生那个观念。

如前所说，绝对黑暗与两个或较多的可见的发光体的现象 58
之间的惟一差异，在于那些对象本身和它们刺激我们感官的方式。由对象发出的光线所形成的角；眼睛由一个物体转到另一物体时所需要的运动；被这些对象所影响的器官的各个部分：这些因素就产生了我们所能据以判断距离的仅有的知觉。但是由于这些知觉各自都是简单而不可分的，所以它们绝不能给予我们广袤观念。

我们可以借考察触觉，借考察可触知的物体或固体间的假想的距离或间隔来说明这一点。我现在假设两个情形：一个人悬在空中，来回运动他的肢体，并没有遇到任何可触知的东西；另一个人在触到某种可触知的东西以后，离开了它，并在经过他所知觉到的一种运动以后，又触到另一个可触知的对象；那么我就要问，这两个情形有什么差异呢？沒有人不会断然说，这种差异只在于我们知觉到那些对象，至于由运动所发生的感觉则在两种情形下都是同样的。由于这种感觉在不伴有其他知觉时不能传给我们一个广袤观念，所以它在与可触知的对象的印象混合起来时，也并不能给予我们那个观念，因为那种混合对那种感觉并不产生任何变化。

虽然运动和黑暗，单独地或伴有可触知的和可见的物体，都不能传来一个眞空或沒有物质的广袤观念，可是它们却是我们错误地设想我们能够形成那样一个观念的原因。因为，那种运动和黑暗对于可见的和可触知的对象的实在广袤或组合具有一种密切的关系。

第一，我们可以说：在绝对黑暗中出现的两个可见的对象，

就其刺激感官的方式来說，就其所发出的幷会合于眼中的光綫
59 所形成的角度来說，正像两者之間的距离是充滿了給予我們以真正广袤观念的那些可见的对象一样。当两个物体之間沒有放着任何可触知的物体时，我們的运动感觉也和我們触到各个部分远离的一个复合物体时所得到的运动感觉一样。

第二，我們从經驗发现，如果两个物体中間放着某种广度的一些可见的对象，另外有两个物体，就它們的位置来說，也能以同样的方式刺激感官；那末后面这两个物体間也可以接納同样广度的可见的对象，而不至于有任何可以感知的撞击或滲透，也不至于对它們呈现于感官的角度有所改变。同样，如果我們先触到另一个对象，隔了一个时間以后，才能触到某个对象，而且我們把那个运动的知觉称为自己的手或其他感觉器官的运动，那末經驗就告訴我們，在感到那个对象时，我們所有的运动感觉，也就和那种感觉伴有插在两个物体間的坚固和可触知的对象的印象时一样。换句話說也就是：一个不可见的和不可触知的距离可以轉变成一个可见的而可触知的距离，而对于那些远隔的对象却不发生任何变化。

第三，我們可以說，这两种距离对于每一种自然现象几乎都有同样的效果，这一点可以說是这两种距离之間的另一种关系。因为一切性质，如热、冷、光、引力等，旣然随着距离而减弱；所以不論这种距离是被复合而可感知的对象所标志出的，或者只是通过几个远隔的对象刺激感官的方式而被认知的，都沒有多大差别。

因此，传达广袤观念的那种距离和不被任何有色的或坚固

的对象所充滿的那另一种距离之間就有三种关系。互相隔离的对象，不論是被哪样一种距离隔开，都以同一的方式刺激感官；第二种距离被发现为可以接納第一种距离；两种距离同样减弱每一种性质的力量。

60

这两种距离間的这三种关系，将使我們很容易地說明，后一种距离为什么往往被誤认作前一种距离，以及我們为什么在沒有任何視觉或触觉对象观念时，也想像自己有一个广袤观念。因为，我們可以在这种人性科学中建立一个一般的原理，即只要两个观念有一种密切的关系，心灵就容易誤认它們，并且在它的一切討論和推理中把一个代替另外一个。这种现象发生于那样多的場合，并且那样重要，所以我在这里不得不稍停一下来考察它的原因。只是有一点我要先提到，即我們必須精确地区别现象本身和我将給那个现象指出的原因；我們决不可以由于原因方面的任何不确定而推断說现象本身也是不确定的。我的說明即使是虛妄的，现象仍然可以是眞实的。說明的虛妄并不是现象的虛妄的結果；虽然同时我們可以說，我們得出这样一个結論是很自然的；这正是我力图說明的那个原则本身的一个明显的例子。

当我在前面把**类似**、**接近**和**因果**等关系看作观念結合的原则、而不再考察它們的原因时，这主要是为了执行我所确立的“我們終究必須滿足于經驗”的那个第一原理，而不是由于我在那个題材上拿不出一些动听的、似是而非的理由来。我們可以很容易地在想像中把脑子解剖一下，并且指出：为什么当我們想到任何观念时，元气就流入所有邻接的大脑痕迹中，因而喚起一

些和它相联系的其他观念。但是，在说明观念的关系时我虽然忽略了从这个论题中可能得到的任何便利，可是我恐怕我在这里不得不求助于这个论题，以便说明由这些关系所发生的错误。因此，我要说，由于心灵赋有一种能力，可以随意刺激起任何观念，所以每当心灵把元气送到观念所寓存的脑中那个区域，这些元气总是刺激起那个观念，如果元气恰好流入适当的大脑痕迹，并找出属于那个观念的那个细胞。但是由于元气的运动很少是直接的，并且自然地会偏向这一方面或那一方面，因此，元气由于落入邻接的痕迹中，就不显现出心灵最初所要考察的观念，而显现出其他关联的观念来。这种变化，我们并不总是觉察到；我们仍然继续同一的思想路线，运用呈现于我们的那个关联着的观念，并把它应用在我们的推理中，就像这个观念是我们所要求的那个观念似的。这是哲学中许多错误和诡辩的原因；这自然是很容易想像得到的，而且如果有需要的话，也是很容易指出来的。

61

在上述三种关系中，类似关系是错误的最丰富的根源。的确，在推理中，很少错误不是主要从这个根源得来的。类似的观念不但是互相关联的，而且我们思考它们时的心灵活动也极少差异，因此我们不能加以区别。后面这个情况非常重要；因此我们可以概括地说，形成任何两个观念的心灵活动只要是相同的或类似的，我们便很容易混淆这两个观念，把一个当作另外一个。随着本书的进展，我们将看到许多的例子。但是类似关系虽然是最容易在观念中引起错误的一种关系，但其他两个关系、即因果关系和接近关系，也可以协同发生这种影响。我们本来

可以举出詩人們和演說家們的比喻，作为这一点的充分証明，如果在形而上学的論題上，从这方面去取得論証是合乎慣例、而且又是合理的。为了恐怕形而上学家們会认为这种引証有損他們的尊严，所以我将从我們对形而上学家們的大部分的討論所能作的一种观察中借取一个証明，就是：人們通常都用詞語来代替观念，并且在他們的推理中用談論来代替思想。我們用詞語来 62 代替观念，乃是因为两者往往那样密切地联系着，致使心灵容易把它們混淆起来。也是因为这个緣故，我們才以一种既是不可见的又不可触知的距离的观念，来代替那只是分布于某种方式下而組合起来的可见的点或可触知的点所构成的广袤。因果关系和类似关系結合起来造成了这种錯誤。第一种距离既經发现为可以轉变成第二种距离，所以它在这一方面就是一种原因；两者刺激感官的相似的方式和它們同样地减弱每一种性质的作用，形成了这种类似关系。

在作了这一連串的推理，并說明了我的一些原則以后，现在我就有了准备，可以答复无論是根据形而上学或是根据机械学所提出的全部反駁。关于眞空或沒有物质的广袤的頻繁的爭論，并不証明爭論所围繞的那个观念的眞实性；在这一方面，最常见的是，人們欺騙他們自己，尤其是当由于任何一种密切关系，另外一个观念被呈现了出来，可以成为引起他們的錯誤的原因的时候。

对于根据靜止和消灭这两个观念的結合所提出的第二个反駁，我們也可給以几乎是同样的答复。房間內每样东西如果都被消灭了，而墙壁仍然屹立不动，那末我們想像这个房間所处的

状态必然是同现在一样，充满其中的只是那不成为感官对象的空气。这种消灭給眼睛留下了一个虛构的距离，这个距离是被受了刺激的那个器官的各个不同部分、以及明暗程度所显现的；这种消灭又給触觉留下一个虛构的距离，这个距离就在于手或其他肢体的一种运动感觉。我們如果再进一步探索，那是徒然的了。不論把这个題目如何反复探索，我們将发现这就是在假設的那样一种消灭以后，那样一个对象所能产生的仅有的印象；63 而前面已說过，印象只能引起和它們类似的观念，不能产生任何其他的观念。

介于其他两个物体之間的一个物体既然可以假設为被消灭掉，而对它两边的物体并不产生任何变化，所以我們也很容易設想那个物体怎样可以重新被創造出来，而同样也不产生任何变化。但是一个物体的运动和它的被創造具有同样的結果。远隔的物体在两种情形下同样都不受影响。这就足以滿足想像，并証明那样一种运动并不包含矛盾。后来，經驗又使我們相信，处于上述方式中的两个物体确实有在它們之間容納物体的那样一种能力，而且要把那个不可见的和不可触知的距离轉变为可见的和可触知的距离，也并无任何阻碍。那种談論不管显得如何自然，在我們对它沒有經驗之前，我們不能确定它是有实效的。

这样，我就似乎已經答复了上述的三种反駁；不过同时我也知道，很少人会滿足于这些答复，他们一定会立刻提出新的反駁和困难。有人或許会說，我的推理对于当前的問題沒有什么貢献，我只是說明了对象刺激感官的方式，而并沒有試图說明对象眞正的本性和作用。两个物体之間虽然不插有任何可见的或可

触知的东西，可是我們根据經驗发现，那两个物体正如被一种可见的和可触知的东西所隔开时一样，在眼睛看来是处于同一的方式之下，并且要求手在两个物体之間来回移动时有同样的运动。这个不可见的和不可触知的距离也凭經驗被发现为具有容納物体的能力，或变为可见的和可触知的距离的能力。这便是我的全部体系。我在体系的任何一个部分都不曾試图說明按照这个方式隔开两个物体、并且給予两个物体以容納其他物体（不經过任何撞击或滲透）的能力的那个原因。 64

作为对于这种反駁的答复，我情願认罪，并且承认我从来不曾想洞察物体的本性，或者說明它們的作用的奥秘原因。因为除了这不是我现在的目的以外，我恐怕那样一种企图也是超出了人类知性的范围，而且我們也决不能认为，不借着呈现于感官的那些外面的特性，就可以认識物体。至于那些企图作更进一步的发现的人們，那就要等到我看见他們至少在某一个例子中得到成功，我才能贊同他們的雄心。但是现在，我只要能够根据經驗的指示，完全认識了对象刺激感官的方式和对象之間的联系，我就心滿意足了。这就足以作为生活的指导；这也就滿足了我的哲学，我的哲学只是要說明我們的知觉、即印象和观念① 的本性

① 〔我們如果把自己的思辨限制于对象在我們感官面前的现象，而不进一步探究对象的真正的本性和作用，那么我們便可以免除一切困难，也永不会被任何問題所困惑。所以如果有人問，介于两个物体之間的那个不可见的和不可触知的距离是某种东西，还是空无所有；那么我們就很容易地答复說，它是某种东西，即按照那样一个特殊方式刺激感官的那些对象的一种特性。如果有人問，中間隔着那种距离的两个物体是否互相接触，那么我們可以答复說，这就要决定于接触这个詞的定义。如果对象之間沒有可感知的东西介于其間的时候，就說它們是接触的，那么这些对象就接触了；如果两个物体的映像刺激眼睛的邻接部分，而且手在連續触到两

和原因。

我将以一个似非而是之論来結束这个关于广袤的題目，不过这个似非而是的說法根据前面的推理是很容易說明的。这个似非而是之論就是：如果你乐意把那个不可见的和不可触知的距离、换句話說也就是轉变为可见的和可触知的距离的那种能力、称为一个眞空，那么广袤和物质是同一的，可是仍然有一个眞空。如果你不想称它为眞空，那么在一个充实体內，运动是可能的，无需无限的撞击，无需循环往复，无需互相滲透。不过我們不論采用何种說法，我們总是必須承认，我們要形成任何实在的广袤观念，必然要把一些可以感知的对象塡充进去，并想像它的部分是可见的或可触知的。

至于认为时間只是某些实在对象在它中間存在的那个方式的学說，我們可以說：这个学说和关于广袤的相似学說一样，要受到同样的反駁。如果說因为我們在眞空观念上进行爭辯和推

个对象时，中間并无間隔的运动，这时那些对象才可說是接触的，那么这些对象便不相接触。对象在我們感官前的现象是一致的；一切困难都是来自我們所用的詞語的模糊。

如果我們把我們的探討推进到对象在感官前的现象以外，我恐怕我們大部分的結論都将充滿了怀疑主义和不确定。因此，如果有人問，那个不可见的和不可触知的距离是否永远充满着物体、还是某种东西——那种东西在我們的器官改进之后可以变成可见的或可触知的，那么我不得不承认，我不論在哪一方面都发现不出很有决定性的論証来；虽然我傾向于相反的意见，因为那个意见比較符合于通俗和一般的想法。如果我們正确地理解牛顿哲学，我們将发现它的意义也只是如此。一个眞空被肯定了；那就是說，物体被說成是处于这样一种方式，可以在它們中間接納其他物体、而沒有任何冲击或滲透。物体的这种状态的眞实性质是不知的。我們只认識到它对感官的作用和它接納物体的能力。对于那个哲學来說，最适当的就是一种适度的溫和的怀疑主义，同时坦率地承认对于超出一切人类能力的那些題材，我們是一无所知的。]

理，那就是我們有眞空观念的一个充分証明，那么根据同样的理 65
由我們也必然有一个不包含任何可变的存在物的时間的观念，因为沒有一个題目比这个題目爭論得更多、更經常的了。不过我們实际上沒有这个观念，这是确定的。因为它是从哪里得来的呢？它是起源于感觉印象还是反省印象呢？請把这个观念清楚地向我們指出来，使我們知道它的本性和性质。但是你如果指不出任何那样的印象来，那么你可以确定，当你想像自己有任何那样的观念时，你是錯了。

但我們虽然不能指出不包含可变的存在物的时間的观念所由得来的那个印象，可是我們能够很容易地指出使我們假想自己有那个观念的那些现象。因为我們可以看到，我們的心中有不断的一連串的知觉，所以时間观念永远存在于我們的心中；当我們在五点钟思考一个稳定的对象，随后又在六点钟加以思考时，我們就容易以同一方式把那个时間观念应用于它，就像每一个剎那都被那个对象的一种不同的位置或变化加以区别似的。那个对象的初次出现和第二次出现，在同我們的知觉的接續比較之下，似乎同样地远隔，就像那个对象已經眞正变化了一样。此外，我們还可以加上經驗向我們所指出的，即：那个对象在前后两次出现之間原可以有那样多的变化；正如那个不变的、或者宁可以說是虛构的持續，也和感官所明显地看到的那种接續一样，都可以增减每一种性质，而对它发生同样的作用。由于这三种关系，我們便容易混淆我們的观念，想像自己能够形成沒有任何变化或接續的一个时間或持續的观念。

66

第六节 论存在观念和外界存在观念

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下存在和外界存在这两个观念；这些观念正像空间和时间观念一样，也有它们的困难。通过这样的研究，当我们彻底理解了可能进入我们推理中的那些特殊观念以后，我们在考察知识和概然性时就有了更好的准备。

我们可以意识到的或记忆起的一切印象或观念，沒有一个不可以被想像为存在的。显而易见，存在(being)的最完善的观念和信据是从我们的这种意识得来的。根据这点，我们就可以形成一个可以设想到的最清楚的、最有决定性的两端论法，即：我们既然在记忆起任何观念或印象时，总是要赋予它以存在，所以存在观念如果不是由一个与每一个知觉或思想的对象联结着的独立印象得来，必然就和知觉观念或对象观念是同一的。

这个两端论法既然是每一个观念都是来自一个相似的印象那个原则的一个明显的结论，所以我们对于这个两端论法的两端命题的决定是沒有什么更多的怀疑的。不但完全沒有任何独立的印象伴随着每个印象和每个观念，而且我还不以为有任何两个独立印象是不可分离地联结着的。某些感觉虽然有时会结合起来，可是我们迅速发现它们可以分离，可以分别地呈现。由此看来，我们所记忆的每一个印象和观念虽然可以被认为是存在的，存在观念却并非由任何特殊的印象得来的。

因此，存在观念和我们想像为存在的东西的观念是同一的。单纯地反省任何东西和反省它是存在的，这两件事并无不同之

处。存在观念在和任何观念結合起来时，并沒有对这个观念增 67 加任何东西。不論我們想像什么，我們总是想像它是存在的。我們任意形成的任何观念都是一个存在的观念；一个存在的观念也是我們所任意形成的任何观念。

任何人要反对这个說法，就不得不指出实在物观念所由获得的那个独立印象，并且必須証明，这个印象与我們相信其为存在的每个知觉都是不可分离的。我們可以毫不迟疑地断言，这一点是做不到的。

我們前面[①]所作的观念沒有任何实在的差异仍然可以区别的那种推理，在这里不能給我們任何帮助。那种区别是建立于同一个簡单观念对几个不同的观念所可能有的不同的类似关系。但是，不可能呈现出在存在方面和某个对象类似、而在同一方面又和其他对象差异的任何一个对象来，因为每一个呈现出来的对象都必然是存在的。

同样的推理也可以說明外界存在的观念。我們可以說，哲学家們公认的、并且本身也相当明显的一个理論就是：除了心灵的知觉或印象和观念以外，沒有任何东西实际上存在于心中，外界对象只是借着它們所引起的那些知觉才被我們认識。恨、爱、思維、触、視：这一切都只是知觉。

心中除了知觉以外既然再也沒有其他东西存在，而且一切观念又都是由心中先前存在的某种东西得来的；因此，我們根本就不可能想像或形成与观念和印象有种类差别的任何事物的观

① 第一章，第七节。

念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想像推移到天际，或是一直到宇宙的尽处，我们实际上一步也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知68 觉以外，也不能想像任何一种的存在。这就是想像的宇宙，除了在这个宇宙中产生出来的观念以外，我们也再没有任何观念了。

外界对象如果被假设为与我们的知觉有种类差别，那么我们在想像它们时所能达到的最大限度，就是对它们形成一个关系观念，而并不自以为理解了那些关联着的对象。一般说来，我们并不假设它们有种类差别，而只是赋予它们以不同的关系、联系和持续。不过关于这点，以后还要比较充分地加以讨论[①]。

① 第四章，第二节。

第三章　論知識和概然推断

第一节　論知識

有七种[1]不同的哲学关系，即类似、同一、时間和空間关系、数量或数的比例、任何性质的程度、相反和因果关系。这些关系可以分为两类：一类完全决定于我們所比較的各个观念，一类是可以不經过观念的任何变化而变化的。我們是从一个三角形的观念、发现它的三个角等于两个直角的这样一种关系；只要我們的观念不变，这种关系也就不变。相反，两个物体間的接近和远隔的关系，可以仅仅由于它們的位置的改变而有所变化，并不需要对象自身或它們的观念有所变化；这种位置决定于心灵所不能預见的千百种不同的偶然事件。同一关系和因果关系也是一样。两个对象虽然完全类似，甚至在不同时間出现于同一位置，但是它們可以在数量上有所不同；至于一个对象产生另一个对象的那种能力既然决不能单是从它們的观念中发现出来的，因此，原因和結果显然是我們从經驗中得来的关系，而不是由任何抽象的推理或思考得来的关系。沒有任何一个现象——即使是最簡单的——可以根据了出现于我們面前的对象的性质而加以 70 說明的，或者是我們可以不借着記忆和經驗的帮助而預见的。

由此看来，七种哲学关系之中，只有四种完全决定于观念，

[1] 第一章，第五节。

能够成为知識和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它們恰当地应該属于直观的范围，而不属于理証的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如說是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系和任何性质的程度也是同样情形。沒有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如顏色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小时，我們虽然不可能精确地加以判断，可是当它們的差异是巨大的时候，那就很容易决定它們中間某一种較另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我們一看就可以作出这个决定。

在确定数量或数的比例时，我們也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之間的較大或較小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我們从单独一次的考察只能加以猜測。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我們在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的錯誤。在其他一切情形下，我們必然只能粗略地决定比例，或者必須在比較人为的方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术，虽然就普遍性和精确性而论远远超过感官和想像的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我們考察自然所容許的极小的对象时，那种现象就絕不能对我們提供任何保証。我們的观

念似乎給予我們一个完全的保証：沒有两条直綫能有一个共同的綫段；但是我們如果考究这些观念，我們就会发现，它們总是假設着两条直綫的一种可感知的傾斜度，而当它們所形成的角是极其微小的时候，我們便沒有那样精确的一条直綫标准，可以向我們保証这个定理的眞实。数学中大多数的原始判断也都是同一情形。

因此，就只剩下代数学和算术这两种仅有的科学，在这两門科学中，我們能够把推理連續地推进到任何复杂程度，而同时还保存着精确性和确实性。我們有一个精确标准，我們能根据它去判断一些数的相等和比例；按照数的是否和这个标准符合，我們确定它們的关系，而不至有任何錯誤的可能。当两个数是那样地結合起来，其中一个数所含的单位与另一个数所含的单位永远相应的时候，我們就断言那两个数是相等的，而几何学正是由于缺乏那样一个在广袤方面的相等标准，因此难以认为是一个完善和无誤的科学。

我說，几何学虽然缺乏算术和代数学所特有的那种完全精确性和确实性，可是比起我們感官和想像的不完善的判断来，仍然是优越的。这种說法可能会引起一个困难，我們应該在这里把这个困难消释一下。我所以认为几何学有缺点，其理由在于它的原始的和基本的原理只是由现象得来的；有人或許会設想，这个缺点必然永远伴随着几何学，使几何学在比較它的对象或观念的时候，永远不能达到比我們的眼睛或想像单独所能达到的精确性更大的精确性。我承认这种缺点总是跟随着它，使它永远不能期望达到充分的确实性；但是由于这些基本的原理建 72

立于最簡易而最少欺騙性的现象上面，这些原理就給与它們的結論以一种精确程度，这种精确程度是这些結論单独地所不能达到的。人的眼睛不能断定千边形的角等于一九九六个直角，或作出任何和这个比例接近的推测；但是当它断定、几条直綫不能相合和在两点之間我們不能画一条以上的直綫时，它的錯誤决不会是很大的。这就是几何学的本性和功用：它使我們一直研究到那些现象，这些现象由于它們的簡易性，不至于使我們陷于重大的錯誤。

我将利用机会在这里提出另外一个意见，这是关于理証性推理的一个意见，它是由这个同一的数学論題所提示出来的。数学家們慣于自称：作为他們对象的那些观念的本性，是非常細致的和精微的，它們不屬于想像的概念范围，而必須借一种純粹的和理智的观点才能了解，这种观点只有灵魂的高級官能可以胜任。同样的看法也貫穿于大多数的哲学部門，并且主要是用以說明我們的抽象观念，并指出我們如何能够形成例如一个既不是等腰、也不是不等边、各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念。不难看到，哲学家們为什么那样喜爱某些細致的和精微的知觉这个概念，因为他們借此就掩盖了他們的許多謬誤，并可以通过采用模糊和不确定的观念而拒不服从清楚观念的判断。不过，为了打破这个詭計，我們只須回顾一下**我們的全部观念都是由印象复现而来的**那个我們所屢次堅持的原則。因为，我們由此就可以立刻推断說，我們的全部印象既然都是清楚的和确切的，所以由印象复现而来的观念也必然具有同一本性，如果不是由于我們的过失，决不能包含任何那样晦暗而繁复的东

西。一个观念由于它的本性是比印象較为微弱而低沉的，但是 73 因为在其他各方面都是与印象同一的，所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清，我們就应該使观念保持稳定和精确，尽量去补救这个缺点。如果沒有做到这一点，却妄談什么推理和哲学，那是徒然的。

第二节　論概然推斷；并论因果观念

关于作为科学基础的那四种关系，我所认为必須要說的，就只是这些。但是其他三种关系却并不由观念所决定，并且即使在那个观念保持同一的时候，这些关系也可以存在，也可以不存在；关于这些关系，应該作比較詳細的說明。这三种关系是同一关系、时空中間的位置和因果关系。

一切推理都只是比較和发现两个或較多的对象彼此之間的那些恒常的或不恒常的关系。不論当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候，或者当只有一个呈现出来的时候：我們都可以进行这种比較。当两个对象連同它們的关系呈现于感官之前的时候，我們把这种情形称为知觉，而不把它称为推理，在这种情形下，恰当地說，并沒有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接納那些印象。根据这种思維方式，我們就不应当把我們关于同一关系以及时間和空間关系所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中間，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的眞实存在或关系。只有因果关系才产生了那样一种联系，使我們由于一个对象的存在或活动而相信、在这以 74

后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有在它們影响这种关系或被这种关系所影响的范围以內，才能在推理中被应用。任何一些对象中都沒有东西可使我們相信，它們或是永远远隔的、或是永远接近的；当我們根据經驗和观察发现它們在这一方面的关系是不变的时候，我們就总是断言，有一种秘密原因在分离它們或結合它們。这种推理也可推广到同一关系。一个对象虽然好几次在我們感官之前时隐时现，我們也容易假設它的个体继續是同一不变的，而且知觉虽然間断，我們还是认为它有同一性；我們总是断言，如果我們的眼睛不停地看着它，我們的手不停地触着它，它会传来一个不变的和不間断的知觉。但是超出我們感官印象之外的这个結論只能建立于因果的联系上面，除此以外我們也沒有任何保証，足以保証我們的对象沒有变化，不論这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每当我們发现那样一种完全的类似关系时，我們就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我們对这些原因和結果所作的断定，我們就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够推溯到我們感官以外，并把我們看不见、触不着的存在和对象报告于我們的，就是因果关系。因此，在我們結束关于知性这个題目之前，我們将力求充分地說明这种关系。

依照程序着手，我們必須先考究因果关系的观念，并且看它是从什么来源获得的。如果我們沒有完全理解我們要对它进行

推理的观念，我們便不可能进行正确的推理；而我們若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。考察印象，可以使观念显得清楚；考察观念，同样也可以使我們的全部推理变得清楚。 75

因此，我們可以观察我們所称为原因和結果的任何两个对象，把它們的各方面反复检查，以便发现产生那样一个极度重要的观念的那个印象。初看起来，我就觉察到，我一定不能在对象的任何特定性质中去寻求这个印象；因为我从这些性质中不論选定哪一种，我总是可以发现某种虽然沒有那种性质、可是仍然归在原因或結果的名称之下的对象。的确，不論外界或內心存在的任何东西，沒有一个不被认为是一个原因或一个結果的，虽然很明显地沒有任何性质普遍地属于一切的存在，使它們应該得到那个名称。

因此，因果关系的观念必然是从对象間的某种关系得来；现在我們必須力求发现那种关系。第一，我发现，凡被认为原因或結果的那些对象总是接近的；任何东西在离开了一点它的存在的时間或地点的以外的任何时間或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一經考察，它們往往会被发现是由一連串原因連系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们发现不出这种联系的时候，我們仍然假設有这种联系存在。因此，我們可以把接近关系认为是因果关系的必要条件。我們至少可以根据一般的意见假設它是如此；以后① 我们将找

① 第四章，第五节。

到一个比較适当的机会，来考察哪些对象能够并列和結合，哪些对象不能够如此，借以澄清这个問題。

我将认为原因与結果的必要条件的第二种关系，不是那样76地被普遍公认的，而是很可能引起某种爭論的。那就是在时間上因先于果的关系。有些人主张，原因并不是絕对必然地先于它的結果；任何对象或活动在它存在的最初一刹那，就可以发揮它的产生性质(productive quality)，产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过，在大多数的例子中，經驗似乎反駁了这种意见；除此以外，我們还可以借一种推論或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却沒有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的唯一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发揮它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的結果完全同时的話，那么根据了这个原理就可以确定一切原因和結果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那間延緩它的作用，那么它在原該活动的那个刹那并不曾发揮它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的結果就无异是毁灭了我們在世界上所观察到的原因的那种一連串的接續，并且确实也是把时間完全消灭了。因为，如果一个原因和它的結果是同时的，这个結果又和它的結果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接續这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。

如果这个論証显得令人滿意，那就很好。如果不是如此，那

么我請求讀者允許我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暫时假設它是这样的。因为他将会发现，这件事情并沒有什么重大关系。

在这样发现了或假設了接近关系和接續关系是原因和結果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我們以极大注意考究这些对象的时候，我們只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其間并沒有任何可感知的时間間隔。在这个題目上，我們即使再进一步竭力去思索和思考，也是絲毫沒有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我們并不能再进一步了。

77

如果有人抛开这一例子，妄想給原因下一个定义說，它是能够产生其他东西的一种东西，那他显然是什么也沒有說。因为他所謂产生是什么意思呢？他能給产生下一个与原因作用的定义不同的任何定义么？如果他能够，我希望他把这个定义說出来。如果不能，那他就是在这里繞圈子，提出了一个同义詞，并沒有下一个定义。

那么我們是否就該滿足于接近和接續这两种关系，以为它們可以提供一个完善的原因作用的观念呢？完全不是这样。一个对象可以和另一个对象接近、并且是先在的，而仍不被认为是另一个对象的原因。这里有一种必然的联系应当考虑。这种关系比上述两种关系的任何一种都重要得多。

这是我又把这个对象的各方面反复加以观察，以便发现这

种必然联系的本性，并发现这个联系观念所可能由以获得的那一个印象或一些印象。当我观察对象的已知性质时，我立刻发现因果关系絲毫也不依靠它們。当我考察它們的关系时，我只能发现接近关系和接續关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不滿意的。我旣然沒有成功的希望，那么我是否便可以因此說，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出現的观念呢？这就会断然地証明我的輕率和易变；因为与此相反的一个原則已經那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我們比較充分地，考察了现在这个困难之前，那个原則是不容怀疑的。

78 有些人在寻找一种掩藏起来的东西，而在他們所預期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或計划，只是在附近各处遍处搜索，希望他們的好运气最后会引导他們碰到他們所寻找的东西。我們现在也必須仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系的本质的問題，我們必須放弃直接的观察，而力图去发现其他一些問題，加以考察，这种考察或許会提供一个綫索，有助于澄淸现在的困难。这些問題共有两个，我将加以考察。

第一，我們有什么理由說，每一个有开始的存在的东西也都有一个原因这件事是必然的呢？

第二，我們为什么断言，那样一些的特定原因必然要有那样一些的特定結果呢？我們的因果互推的那种推論的本性如何，我們对这种推論所怀的信念(belief)的本性又是如何？

在我作进一步的研究之前，我只想說，原因和結果的观念虽

然不但是由感觉印象得来，而且也是由反省印象得来，可是为了简略起见，我通常只提到感觉印象作为这些观念的来源；不过我希望我所说的关于感觉印象的话也都可以应用于反省印象。各种情感和它们的对象之间以及它们彼此之间都有一种联系，正如外界物体彼此之间互相联系着一样。因此，属于感觉印象的因果关系也必然是感觉印象和反省印象全体所共有的。

第三节　为什么一个原因永远是必然的

先从关于原因的必然性这第一个问题开始研究。哲学中有一条一般原理：一切开始存在的东西必然有一个存在的原因。在一切推理中，人们不举出任何证明，也不要求任何证明，通常总是把这一点视为当然的。这点被假设为是建立在直观上面的，并且是人们虽然会在口头上否定、而心中却实际上从未怀疑过的那些原理之一。但是我们如果根据前面所说明的知识观念来考察这条原理，那么我们在这条原理中将发现不出这类直观确实性的任何标记来；相反，我们会发现这条原理的本性与那一类信念的本性是完全不合的。 79

一切确实性都是来自观念的比较、以及观念保持不变时也一直总是不变的那些关系的发现。这些关系就是类似关系、数量和数的比例、任何性质的程度和相反关系；这些关系中没有一个是涵摄于"一切开始存在的事物也都有一个存在的原因"的这个命题之中。因此，那个命题并没有直观确实性。任何肯定这个命题有直观确实性的人，至少必须否认这四种关系是仅有的无误的关系，而且必须发现其他一种同类的关系涵摄在这个命

题之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既沒有直观的确实性，也沒有理证的确实性。我们如果不能指出，沒有某种产生原则(productive principle)任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就沒有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想像任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想像来说，一个原因观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离，就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

80

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辩的。某些哲学家[①]说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始、也永远

① 霍布士先生。

不能开始存在。不过我要問，假設时間和地点沒有原因就可以确定，比假設存在在那个方式下（即沒有原因——譯者）成为确定，果眞是更为困难些么？在这个題目方面所发生的第一个問題永远是：那个对象是否将要存在；其次的問題才是，它将在何时何地存在？如果在一种情形下原因的除去在直观上就显得是謬誤的，在另一种情形下也必然是这样的。如果在一种情形下不經过証明就不能显出謬誤，在另一种情形下也就同样需要一个証明。因此，一个假設的謬誤决不能是另一个假設也是謬誤的証明，因为它們都是站在同一立場上，并且必然要依据同一推理而成立或不成立的。

关于这个題目，我发现哲学家們①所用的第二个論証，也遭到同样的困难。据说，每一事物都必然有一个原因；因为如果任何事物缺乏一个原因，那么它就是产生出自己来的，也就是說，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。不过这种推理显然是沒有决定性的；因为它假設，在我們否定一个原因之后，我們仍然承认了我們所明白地否定了的事情，即必須有一个原因；这个原因因此就被认为是对象自身，而这无疑是一种明显的矛盾。不过，說任何事物沒有一个原因就被产生出来，或者更恰当地說，就开始存在，那并不等于肯定它是它本身的原因；正相反，排除了外面的一切原因，就更加排除了被創造出的那个事物本身。一个沒有任何原因而絕对存在的对象，当然不是它自己的原因；当你肯定說、一个对象是随着另一个对象而来的时候，你 81

① 克拉克博士和其他人。

就是在窃取論点，并假設了任何事物沒有一个原因是絕对不能存在的，而且我們在排除了一个产生原則以后，仍然必須求助于另一个这样的原則。

那个曾被用来証明原因的必然性的第三个論証①，也完全是同样情形。沒有任何原因而被产生出的任何东西，都是由虛无所产生的；換句話說，它以虛无作为它的原因。不过虛无不能成为一个原因，正像它不能成为某种东西、或等于两个直角一样。我們凭直观知道，虛无，不能等于两个直角，也不能成为某种东西；借着同样的直观，我們也可以知道它决不能成为一个原因。因此，我們必然看到，每个对象都有它的存在的眞实原因。

我相信，在我評論了前面两种論証之后，不必費多少話就可以表明这个論証的脆弱。它們全部都是建立在同样的謬誤上面，并且都由同一思路得来的。我們只須說一点就够了，就是：当我們排除一切原因的时候，我們就实实在在把它們都排除了，既不认虛无为存在的原因，也不认对象自身为存在的原因；因此，不能根据了这些假設的謬誤推出一个論証来証明那种排除是謬誤的。如果每一种东西必然有一个原因，那么在排除其他原因以后，我們自然就必須承认对象自身或虛无作为原因。但是，爭論之点正是在于每一种东西是否必然有一个原因；因此，根据一切正确的推理。我們决不该把这一点看作已被承认的了。

82

① 洛克先生。

还有一些尤其輕率的人說：每一个結果都有一个原因，因为原因就涵攝在結果这个观念之內。每个結果必然以一个原因作为前提；結果是一个相对的名詞，原因是它的相关項目。但这并不証明每一个存在先前必然有一个原因，正如我們不能因为每个丈夫必然有个妻子，因而就說每个男人都結了婚一样。問題的眞相在于：每一个开始存在的对象是否都由一个原因得到它的存在；而我断言，这一点旣沒有直观的确实性，也沒有理証的确实性，并且我希望前面的論証已經充分証明了这点。

认为每一个新的产物都必然有一个原因的那个意见，旣然不是由知識或任何科学推理得来的，那么那个意见必然是由观察和經驗得来的。其次的問題自然就是：經驗如何产生那样一个原則呢？不过我发现，把这个問題降低到下面这个問題将会是比較方便的，即我們为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的結果，我們为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？我們将把这个問題作为我們下面的研究題目。最后，我們也許会发现，同一个答复将会解决这两个問題。

第四节　論因果推理的組成部分

心灵在根据原因或結果进行它的推理时，虽然把它的視野扩展到它所见的或所記忆的那些对象之外，可是它决不能完全不看到那些对象，也不能单凭它的观念进行推理，而必須在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的記忆观念。当我們由原因推到結果时，我們必須确立这些原因的存在；而要确立这个原因，只有两个方法：或是通过我們的記忆或感官的直

83

接知觉，或是由其他原因加以推断，这些其他原因我们也必须以同一方式加以确定，或者是通过当前的印象，或者是根据它们的原因进行推断，如此一直推求下去，直到我们达到我们所见过或所记忆的某个对象为止。我们不可能把我们的推断无限地进行下去；而惟一能停止我们推断的乃是一个记忆印象或感官印象，超出了这些印象以外，就沒有怀疑或探究的余地。

在这一方面要举一个例子，我们可以选择历史上任何一点，并且考察我们为了什么理由要相信它或否定它。例如我们相信，凯撒在三月十五日在元老院被刺死；这是因为这个事实是根据历史家们的一致的证据所确立的，而这些历史家都一致给那个事件指定这个确切的时间和地点。这里有若干符号和文字呈现于我们的记忆或感官之前；我们也记得这些文字符号曾被用作某些观念的记号；这些观念或者是存在于行刺时亲自在场、并由这件事的存在直接得到这些观念的那些人的心中；或者是这些观念是由别人的证据得来，而那个证据又从另一个证据得来，这样清楚可见地层层推进，直至最后我们达到那些目击此事发生的人们为止。显然，全部这个论证连锁或因果联系最初是建立在所见过或所记忆的那些符号或文字上的，而且如果沒有记忆或感官的根据，我们的全部推理就将成为虚妄而沒有基础。沒有了那种根据，那个连锁中的每一个环节都将依靠于另一个环节，但是连锁的一头并不固定于足以支持全部连锁的任何东西上，因而也就沒有信念或证据。一切假设性的论证、或是依据假设而进行的推理，实际上都是这种情形；它们中间并沒有任何现前的印象或对一个真实的存在的信念。

有人反对说，我们能够根据过去的结论或原则进行推理，并不必求助于那些结论最初所由以发生的那些印象；不消说，这对于我现在的学说不是确当的反驳。因为，即使这些印象已经完全从记忆中消失，它们所产生的信念仍然可以存在。同样真实的是：关于因果的一切推理原来都是由某种印象得来的，正像某种理证的信据永远是来自观念的比较一样，虽然这种比较已被遗忘，信据却仍然可以继续存在。 84

第五节　论感官印象和记忆印象

因此，在根据因果关系而进行的这种推理中，我们所应用的是性质混杂而互相差异的材料，这些材料虽然互有联系，可是本质上仍是互相差别的。我们关于因果的全部推理由两种因素所组成，一个是记忆印象或感官印象，一个是产生印象的对象的、或被这个对象所产生的、那个存在的观念。因此，这里我们就有三件事情需要说明：第一是原始的印象。第二是向有关的原因观念或结果观念的推移过程。第三是那个观念的本性和性质。

至于由感官所发生的那些印象，据我看来，它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定，那些印象还是直接由对象发生的，还是被心灵的创造能力所产生，还是由我们的造物主那里得来的。这样一个问题对于我们现在的目的来说也并不重要。我们的知觉不论是真是伪，我们总可以从它们的一贯性中得出一些论断，不论它们是正确地表象自然事物，或者只是感官的幻象。

当我们寻找那种区别记忆与想像的特征时，我们必然会立 85

刻觉察到，那个特征不在于記忆所呈现于我們的那些簡单观念中；因为这两种官能都是由印象得到它們的簡单观念，并永远不能超出这些原始知觉之外的。这两种官能的差別同样也不在于它們的复合观念的排列方式。因为，虽然記忆的特性在于保存它的观念的原来秩序和位置，而想像却可以随意改換和变化它們的秩序和位置，可是这种差別并不足以区別它們的作用，或者使我們能够对两者进行辨識；我們不可能将过去的印象喚回，以便把它們和我們当前的观念加以比較，并看看它們的秩序是否精确地相似。記忆既然不是通过它的复合观念的秩序，也不是通过它的簡单观念的本性而被人认知，因此，記忆和想像的差別就在于記忆的較大的强烈和活泼程度。一个人原可以逞其幻想，臆造任何过去的冒险情景；若不是想像的观念比較微弱和模糊，那就无法把这种想像的情景和同样的記忆的情景加以区別。

〔常有这样的事发生：两个人都曾經参与过某一事件发生的場合，其中一个人比另一个人記忆得比較清楚，并且費尽周折也无法使他的同伴追忆起这件事。他历举了若干情节，还是无效；他提到了时間、地点、在場的人、所說的話、和在种种方面所作的事；直到最后，他忽然碰巧提到了喚起全部情景的某个情节，使他的朋友完全記起当时的一切情形。这里，遺忘了往事的那个人最初也从另一个人的談話中接受了所有的观念，連同时間和地点的同一的情节；不过他认为它們只是想像中的虛构。但是一当触动記忆的那个情节被提到以后，同样的那些观念现在便出现于一个新的观点下，并且好像与它們先前所引起的感觉有所不同。除了那种感觉的变化而外，并无任何其他变化，可是那

些观念却立刻变成了記忆观念，并且得到了同意。

記忆所呈现于我們的一切对象，想像既然都能加以表象，而且那两个官能的区别只在于它們所呈现出的观念所引起的不同的感觉，所以我們应該要考究一下那种感觉的本性。这里我相信，每个人都会立刻和我同意，认为記忆观念要比想像观念比較为强烈和活跃。一个要想描摹任何一种情感或情緒的画家，总要設法去看一看被同样情緒所激动的人，以便使他的观念生动活泼，并使它們比那些只是想像中的虛构的观念更为强烈和活泼。这种記忆越是新近，观念也就越是清楚；在隔了一个长时間以后，他如果再返回来思維他那个对象，他总是会发觉那个对象的观念衰退了，即使不是完全消灭的話。当我們的記忆观念变得十分微弱的时候，我們对它們时常发生怀疑；当任何一个意象不是表现得色彩鮮明、足以表明記忆官能的特征时，我們就难以断言，那个意象还是来自想像，还是来自記忆。一个人說，我想我記得那样一件事情，不过我沒有把握。漫长的时間几乎把它消磨于我的記忆之外，使我不能确定它是否是我的想像的純粹产物。 86

一个記忆观念既然可以由于失去它的强力和活泼性而衰退到那样一个程度，以至被认为是一个想像观念；同样的，在另一方面，一个想像观念也可以获得那样一种强烈和活泼程度，以至被认作一个記忆观念，并且对信念和判断起着和記忆观念相似的作用。这种情形可以在撒謊的人身上看到；这些人由于一再撒谎，最后終于对謊話产生了信念和記忆，就像它們是实在的事情一样。习惯在这种情形下也像在其他情形下一样，对心灵产

生了和自然对心灵的同样的影响，并且給观念注入了同样的强力和活力。

由此可见，那种永远伴随着記忆和感官的信念或同意只是它們所呈现的那些知觉的活泼性；它們和想像的区别只在于这一点。在这种情形下，所謂信念就是感到感官的直接印象，或是感到那个印象在記忆中的复现。只有知觉的强力和生动性才构成了判断的最初活动，并在我們推溯因果关系、根据了这种判断进行推理时，奠定了那种推理的基础。

第六节　論从印象到观念的推断

我們很容易看到，在追溯这种关系时，我們从因到果的推断，不是单从观察这些特定的对象得来的，也不是由于我們洞察对象的本质、因而发现它們彼此的依賴关系而得来的。没有任何对象涵攝其他任何对象的存在，如果我們只考究这些对象本身，而不看到我們对它們所形成的观念以外。这样一个推断就等于是知識，并且意味着：想像任何与此差异的东西是絕对矛盾的、不可能的。但是由于一切各别的观念都是可以分离的，所以显然不会有这类的不可能性。当我們由当前的一个印象轉移到任何对象的观念时，我們可能把那个观念和那个印象分开，而以其他任何观念来代替它。

因此，我們只能根据經驗从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。經驗的本性是这样的。我們記得曾有过一类对象的存在的常见的例子；并且記得，另一类对象的个体总是伴随着它們，并且和它們处于經常的接近秩序和接續秩序中。例如，我

們記得曾經看到我們所称为火焰的那一类对象，并且曾經感到我們所称为热的那种感觉。我們也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常結合。沒有經过任何进一步的程序，我們就把一个称为原因，把另一个称为結果，并由一个的存在推断另一个的存在。在我們所亲见的特定原因和結果結合在一起的所有那些例子中，原因和結果都曾被感官所知觉，并被記忆下来。但是在我們对它們进行推理的一切情形下，只有一項被知觉或被記忆，而另外一項却是依照我們过去的經驗加以补足的。

这样，在研究进程中，我們在根本想不到、而完全在研究其他題目的时候，却不知不觉地发现了因果之間的一个新的关系。这个关系就是它們的恒常結合(constant conjunction)。接近和接續并不足以使我們断言任何两个对象是因和果，除非我們觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我們现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。我們大可希望通过这个方法最后达到我們所提出的目的；虽然，說实在話，88 这个新被发现的恒常結合关系，似乎在我們的研究道路上使我們前进不了多远。因为它的含义只不过是，相似的对象永远被置于相似的接近和接續关系中；而且至少初看起来，我們似乎显然不能借着这种关系发现任何新的观念，我們只能加多、而不能扩大我們心灵的对象。有人也許会想，我們从一个对象所不能发现的东西，我們也永远不能从一百个种类相同的、并在每一个条件方面都完全类似的对象那里发现。我們的感官在一个例子中給我們指出处于某种接續关系和接近关系中的两个物体、运

动或性质；我們的記忆也只是把我們永远发现为处于相似关系中的相似物体、运动或性质的許多例子呈现于我們。单是把任何过去的印象即使重复无数次，也永不能产生任何新的原始观念，如像必然联系的观念那样；在这里，許多的印象比我們单限于一个印象时、并沒有更大的影响。这种推理虽然似乎是正确而明显的，可是如果我們失望得太早，那也未免愚蠢；所以我們还是把討論的綫索继續下去。我們既然知道，在发现了任何一些对象的恒常結合以后，我們总是要由一个对象推断另一个对象，所以我們现在就可以考察那种推断的本性，以及由印象向观念的那种推移过程的本性。最后我們也許会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。

从呈现于記忆或感官之前的一个印象到我們称为原因或結果的那个对象的观念的那个推移过程，看来既然是建立于过去的經驗之上，建立于我們对于它們的恒常結合的記忆之上，那么其次的問題就是：經驗还是借着知性、还是借着想像产生这个观念的呢？我們还是被理性所决定而作这种推移呢？还是被各个知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移呢？如果是理性决定我們，那么它該是依照下面这个原則进行的，即我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子，而自然的进程是永远一致地继續同一不变的。因此，为了澄清这个問題，让我們来考究这样一个命題可能被假設为建立于其上的全部論証。由于这些論証必然是从知識或概然推断得来的，我們可以依次观察这两种証据的程度，并看看它們是否能提供这种性质的任何正确結論。

我們前面的推理方法很容易地使我們相信，不可能有理証性的論証来証明：我們所沒有經驗过的例子类似于我們所經驗过的例子。我們至少能够設想自然的进程有所改变，这就足以証明这样一种改变不是絕对不可能的。能对任何事物形成一个清楚的观念，那就是那个事物的可能性的不可否认的論証；而单单这一点就足以駁斥反对它的任何所謂的理証。

概然推断既然不是发现观念本身間的关系，而只是发现对象間的关系，所以它在某些方面必然以我們的記忆和感官的印象作为基础，而在某些方面又以我們的观念作为基础。在我們的概然推理中，如果不摻杂着任何印象，結論就会成为完全虛妄；其中如果不摻杂着任何观念，那么观察这种关系时心灵的活动，严格地說，只是感觉，而不是推理。因此，在一切概然推理中，心中必然呈现着某种东西，或是看见的，或是記忆的；我們是根据了这种东西来推断某种和它相关而却沒有被我們看见或記忆的东西。

能够引导我們超出我們記忆和感官的直接印象以外的对象間的唯一联系或关系，就是因果关系；因为这是可以作为我們从一个对象推到另一个对象的正确推断的基础的惟一关系。原因和結果的观念是由經驗得来的，經驗报导我們那样一些特定的对象在过去的一切例子中都是經常結合在一处的。当我们假设一个和这些对象之一类似的对象直接呈现于它的印象中的时候，我們因此就推測一个和它的通常伴随物相似的对象也存在着。根据这个說明（我认为这在每一点上都是沒有問題的），概然推断是建立于我們所經驗过的那些对象与我們沒有經驗过的

那些对象互相类似的那样一个假設。所以，这种假設决不能来自概然推断。同一个原則不能既是另一个原則的原因，又是它的結果。关于那个关系，这或許就是有直观确实性或理証确实性的惟一命題。

如果有人想逃避这个論証，并且不先确定我們关于这个題目的推理是否是由理証或由概然推断而来，而就自称根据因果所得的一切結論都是建立于可靠的推理；那末我只希望他們把这种推理提出来，以便我們加以考察。有人也許会說，在有了某些对象的恒常結合这种經驗以后，我們就依照下述方式进行推理。这样一个对象总是被发现为产生另外一个对象。它如果不被賦有某种产生能力，它便不可能有这个結果。能力必然涵攝結果；因此，我們根据一个对象的存在而推断它的通常伴随物的存在，就有一个正确的基础。过去的产生涵攝着一种能力；能力涵攝一种新的产生；这个新的产生正是我們从能力和过去的产生所推断出来的。

我在前面已經說过，产生观念与原因作用观念是一回事，而且沒有一种存在确实地、决定性地涵攝任何其他对象中的能力；91 我如果願意利用这些說法，或者我如果把我关于能力和效能(efficacy)观念将来有机会要說的話先在这里提出，如果这样做是恰当的，那末我就可以很容易地指出上述推理的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各个部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推理中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而維持我现在的主张。

因此，我們可以暫时承认，在任何一个例子中，一个对象被

另一个对象的产生涵攝着一种能力，而且这种能力和它的結果有一种联系。但是我們已經証明，这种能力并不存在于原因的可感知的性质之內；而呈现于我們的却只是一些可感知的性质；我就要問，在其他例子中，你为什么只根据这些性质的出现，而就假設同一能力仍然存在呢？在现在这种情形下，援引过去經驗絲毫不能解决什么問題；你最多只能証明，产生其他任何对象的那个对象在那一刹那中具有那样一种能力；但是你永远不能証明，同一能力必然在同一对象或可感知的性质的集合体中继續存在；更不能証明，相似的能力永远与相似的可感知的性质結合着。如果有人說，我們曾經驗到，同一能力与同一对象继續結合着，而且相似的对象也賦有相似的能力；那么我願意重新提出我的問題：为什么根据了这种經驗，我們就超出我們所經驗过的那些过去的例子而推得任何結論呢？如果你照先前的方式来回答这个問題，那末你的回答又会引起同样性质的新問題，以至于无限的地步；这就清楚地証明了前面的推理沒有任何正确的根据。

由此看来，不但我們的理性不能帮助我們发现原因和結果的最終联系，而且即在經驗給我們指出它們的恒常結合以后，我們也不能凭自己的理性使自己相信，我們为什么把那种经验扩大到我們所曾观察过的那些特殊事例之外。我們只是假設，却永不能証明，我們所經驗过的那些对象必然类似于我們所未曾发现的那些对象。 92

我們已經注意到，某些关系使我們由一个对象推到另一个对象，即使沒有理由决定我們去作这种推移；我們可以把这一点

立为一条一般的规則：即当心灵沒有任何理由而恒常地和一致地由一个对象推到另一个对象时，它就是受了这些关系的影响。我們現在的情形恰恰是这样。理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示給我們，即使理性得到了过去一切例子中对象的恒常結合的經驗和观察的协助。因此，当心灵由一个对象的观念或印象推到另一个对象的观念或信念的时候，它并不是被理性所决定的，而是被联結这些对象的观念并在想像中加以結合的某些原則所决定的。如果观念在想像中也像知性所看到它們那样沒有任何結合的話，那末我們就不可能由原因推到結果，也不会对于任何事实具有信念。因此，这种推断是单独地决定于观念的結合的。

观念間的結合原則，我曾經归納为三个一般原則，并且說过，任何对象的观念或印象自然而然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我承认，这些原則既不是观念間的結合的**必然的**原因，也不是**仅有的**原因。它們不是必然的原因，因为一个人可以在某一段时間內，固定他的注意于一个对象、而不再去看其他的对象。它們不是仅有的原因，因为人的思想显然可以在它的各个对象之間极不规則地任意流动，可以从天上轉移到地上，从宇宙的一端跃到宇宙的另一端，毫无任何法則和秩序。不过我虽然承认这三种关系有这种缺点，并承认想像中[93]有这种不规則性，但我仍然肯定說，类似关系、接近关系和因果关系是結合各个观念的仅有的**一般**原則。

的确，有一个观念的結合原則，初看起来，或許会被认为和这三条原則中的任何一条都不相同，不过归根到底也会被发现

为依靠于同一的根源。当任何一类对象中的每一个体在經驗中被发现为与另一类对象的一个个体經常地結合起来的时候，于是不論哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想轉移到那个个体的通常的伴随物上。例如，由于那样一个特定观念通常附着于那样一个特定的詞，所以只要一听那个詞，就足以产生出那个相应的观念；而且心灵即使以极大的努力也几乎无法阻止那种推移过程。在这种情形下，在听到那个特定的詞的时候，并不絕对必須反省过去的經驗，并且思考什么观念通常是和那个詞音結合在一起的。想像本身就代替了这种反省，并且非常习慣于由詞推到观念，因此，一听到詞的时候便想起观念，其間并无絲毫停頓。

但是，我虽然承认这是观念的联結的一个眞正原則，可是我肯定它和因果观念之間的結合原則是一回事，并且是我們根据因果关系所进行的一切推理中的一个必需的部分。我們所有的因果概念只是向来*永远結合*在一起并在过去一切例子中都发现为不可分离的那些对象的概念，此外再无其他的因果概念。我們不能洞察这种結合的理由。我們只观察到这件事情自身，并且总是发现对象由于恒常結合就在想像中得到一种結合。当一个对象的印象呈现于我們的时候，我們立刻形成它的通常伴随物的观念；因而我們可以給意见(opinion)或信念下一个部分的定义說：*它是与现前一个印象关联着或联結着的观念*。

由此看来，因果关系虽然是涵攝着接近、接續和恒常結合的一种*哲学的*关系，可是只有当它是一个*自然的*关系、而在我們观念之間产生了一种結合的时候，我們才能对它进行推理，或是根 94

据了它推得任何結論。

第七节 論观念或信念的本性

一个对象的观念是对于这个对象的信念的一个必需的部分，但并不是它的全部。我們可以想像許多我們并不相信它們的事物。因此，为了比較充分地发现信念的本性、或者我們所同意的那些观念的性质，我們可以衡量下面的一些考虑。

显然，根据原因或結果而进行的一切推理都归結到关于事实的結論，即关于一些对象的存在或是它們的性质的存在的結論。同样显然的是：存在观念和任何对象的观念沒有什么不同，而且当我們单純地想像一个对象之后再来想像它是存在的时候，我們实际上并沒有增加或改变我們的最初观念。例如，当我們肯定說上帝是存在的时候，我們只是照人們向我們描写的样子形成那样一个存在者的观念；我們并不是通过一个特殊观念来想像归属于他的那种存在，并把这个特殊观念加到他的其他性质的观念上，而且还可以把这个特殊观念和那些性质的观念分离开、区别开。不过我还要更进一步。我还不滿足于說，任何对象的存在概念对于这个对象的单純概念并沒有任何增加，而且还主张，对于存在的信念也并不以新的观念加到組成那个对象观念的一些观念。当我想到上帝的时候，当我想到他是存在的时候，当我相信他是存在的时候，我的上帝观念既沒有增加，也沒有減少。但是一个对象的存在的单純概念和对它的信念之間既然确有一个很大的差异，而这种差异既然不存在于我們所想像的那个观念的一些部分或它的組成中間，所以我們就

95

可以断言，那个差异必然存在于我們想像它的方式(manner)中間。

假如我面前有一个人提出了我所不同意的一些命題，說凱撒死在他的床上，說銀比鉛較易熔化，或說水銀比金为重；那么显然，我虽然不相信，仍然可以清楚地理解他的意思，而形成他所形成的全部观念。我的想像也和他的想像一样，賦有相同的能力；他能够想像的任何观念，我也都能够想像；他所能結合的任何观念，我也都能結合。因此，我就要問，在信和不信命題之間有什么差別呢？在被直观或理証所証明的各种命題方面，比較容易回答这个問題。在那种情形下，同意那个命題的人不但依照那个命題想像那些观念，并且必然被决定在那个特定方式下来想像那些观念，不論是直接地想像，或是以其他观念作为媒介。一切謬誤的东西都是不可理解的；想像也不能违反了理証来設想任何事物。但是　由于根据因果的推理和关于事实的推理中，沒有这种絕对必然性，而且想像可以自由地設想問題的两面，所以我仍然要問，不信和信念的差別在哪里呢？因为在信和不信这两种情形下去想像观念，同样地是可能的和必要的。

如果有人答复說：一个不同意你所提出的命題的人，在和你以同一方式想像那个对象之后，立刻就可以按另一个不同的方式去想像它，并对那个对象构成一些不同的观念。这种答复是不能令人满意的，这倒并非因为它含有任何謬誤，而是因为它不曾发现全部眞理。大家承认，在我們不同意任何人的一切場合下，我們总是設想問題的两个方面；但是我們旣然只能相信一个方面，那么显然的結論就是：那种信念必然使我們所同意的那种　96

概念和我們所不同意的那种概念有所差别。我們可以在一百种不同方式下混合、結合、分离、混乱、改变我們的观念，可是若非有某种原則的出現，确定了这些不同情况中的一种，我們实际上幷无任何信念；这个原則对于我們先前的观念既是显然沒有什么增益，所以它只能改变我們想像它們的方式。

心灵的全部知觉共分两类，即印象和观念，两者的差别只在于它們不同的强烈和活泼程度。我們的观念是由我們的印象复現而来，幷表象出印象的一切部分。如果你想在任何方式下改变一个特定对象的观念，你只能增加或减少它的强烈和活泼程度。如果你对观念作了任何其他的改变，那么它就表象另一个对象或印象了。这种情形就与在顏色方面的情形一样。一个特定的色調可以获得一个新的生动程度或明亮程度，而幷无任何其他变化。当你作了任何其他的改变的时候，它就不再是同一的色調或顏色了。信念既然只改变我們想像任何对象的方式，所以它只能給与我們的观念一种附加的强烈和活泼程度。因此，一个意见或信念可以很精确地下定义为：和現前一个印象关联着的或联結着的一个生动的观念。[①]

① 我們可以借这个机会观察一个十分明显的錯誤，由于經院中常常以这个錯誤教人，所以这个錯誤已經成了一个确立的原理，幷被全体邏輯学家所普遍接受了。这个錯誤在于把知性的作用根据通俗的看法分为概念、判断和推理，幷在于我們給它們所下的定义。概念的定义是：对一个或較多的观念的簡单观察；判断的定义是各种不同观念的分离或結合；推理的定义是：借着指出观念間的关系的中介观念把那些观念分离或結合。不过这些区别和定义在很关重要的条款方面都是錯誤的。因为第一、要說在我們所形成的每一个判断中、我們都把两个差异的观念結合起来，那是远非眞实的；因为在上帝存在那个命题中、或在有关存在的其他任何命題中，存在观念幷不是我們用来与对象观念結合起来的一个独立观念，幷不是能借这

这便是使我們达到这个結論的那些論証的項目。当我們由 97 其他对象的存在推断一个对象的存在时，必然永远有某种对象呈现于記忆或感官之前，作为我們推理的基础；因为心灵不能无止境地继續推論下去。理性永不能使我們相信，任何一个对象的存在涵攝另外一个对象的存在；因而当我們由一个对象的印象推移到另一个对象的观念或信念上时，我們不是由理性所决定，而是由习慣或联想原则所决定。不过信念并不止是一个单純观念。它是形成一个观念的特殊方式：同一个观念既然只能随着它的强烈和活泼程度的变化而有所变化，所以总的来說，信念、依照前面的定义、乃是由于和一个现前印象相关而被产生出的一个生动的观念。

〔形成关于任何事实的信念的这种心灵作用，似乎从来是哲学中最大的神秘之一；虽然任何人甚至都不曾猜想到、說明这种神秘有任何困难。就我来說，我必須承认，我在这点上发现了一个极大的困难；并且即当我自以为完全理解了这个題目时，我也

种結合形成一个复合观念的一个独立观念。第二，我們既然能够这样形成只含有一个观念的一个命題，所以我們无需应用两个观念，无需求助于第三个观念作为它們之間的中介，就可以运用我們的理性，进行推理。我們从一个結果直接推断出它的原因；这种推断不但是一种眞正的推理，而且是一切推理中最强有力的一种，比我們用另一个观念联結两端时所作的推理具有更大的信服力。关于知性的这三种作用，我們可以概括地断言的是：在正确的观点下看来，它們都还原到第一种，都只是想像我們的对象的特定方式。不論我們想像一个或几个对象；不論我們固定地想像这些对象，或由它們而想到其他对象；不論我們在哪一种方式或秩序下来考察它們，心灵的作用总不超出于单純的概念；在这个場合下所出现的惟一显著的差异就是：我們在这个概念上加了一种信念，并因而相信了我們所想像的那个事物的眞实。这种心灵作用还不曾被任何哲学家所說明过，因此，我可以有自由提出我关于这种作用的假設，即信念只是对任何观念的一种强烈而稳定的概念，只是在某种程度上接近于一个现前印象的那样一个观念。

找不出詞語来表达我的意思。我借着一个我认为是很明显的归納过程断言，一个意見或信念只是一个观念，这个观念与虛构不同之处不在于它的本性，或是它的各部分的秩序，而在于它被想像的方式。但是当我要說明这种方式的时候，我几乎找不出任何完全符合这个情况的詞語，而不得不求助于每个人的感觉，使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一个被同意的观念在感觉起来和想像单独所提供于我們的一个虛构的观念是有差別的。我将把这个不同的感觉称为一种較强的力量、活泼性、坚定性、稳固性或稳定性，力图加以說明。这一批詞語似乎十分沒有哲学意味，我只是想用了它們表示那种使实在的事物較之虛构更为亲切地呈现于我們之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中較有分量，使它們对情感和想像发生一种較大的影响。我們只要同意事情本身，那末关于詞語便不必爭辯。想像可以支配它的全部观念，可以在一切可能的方式下結合、混和并改变它們。它可以設想各个对象和它們的地点和时間的全部情景。它可以用某种方式按照对象的眞正色彩把那些对象显现于我們之前，就像它們眞正存在着一样。但是由于想像官能自身不能达到信念，所以这种信念就不在于我們观念的本性和秩序，而在于它們被想像的方式，并在于它們給心灵的感觉。我承认，这种感觉或想像方式是不可能完全加以說明的。我們可以使用表示与此近似的情形的詞語。但是它的正确而恰当的名称是信念(belief)，这是每个人在日常生活中所充分理解的一个名詞。在哲学中我們也不能再前进一步而只能說，它是被心灵感觉到的某种东西，可以使判断的观念区别于想像的虛构。这种

信念給予那些观念以較大的力量和影响,使它們显得較为重要,将它們灌注到心中,并使它們成为我們全部行动的支配原則。]

这个定义也将被发现为与每个人的感覚和經驗完全符合。我們所同意的那些观念比空中楼閣的散漫幻想較为强烈、牢固而活泼,这是最明显不过的。如果一个人坐下来把一本书当作小說閱讀,另一人把它当作一部眞正历史閱讀,他們显然都接受到同样的观念,并且也依照同样的次序;而且一个人的不信和另一个人的信念也并不妨碍他們对于他們所讀的书作同样的解释。作者的文字在两人的心中产生了同样的观念,虽然他的証据对他們并沒有同样的影响。后者对于一切事件有一种較为生动的概念。他比較深切地体会到人物的遭遇;他向自己表象出他們的行为、性格、友誼和敌意;他甚至对他們的面貌、神情和体态形成一个概念。至于前一个人既然不相信作者的証据,他对于所有这些情节就只有較为模糊而黯淡的概念;除了文体的优美和結构的巧妙以外,他从这本书得不到多大的愉快。 98

第八节 論信念的原因

我們已經把信念的本性說明如上,并且指出它就是与现前印象有关的一个生动观念;现在我們可以进而考察它是由什么原則得来的,什么东西賦予观念以那种活泼性。

我很乐意在人性科学中确立一个一般的原理,即:当任何印象呈现于我們的时候,它不但把心灵轉移到和那个印象关联的那样一些观念,并且也把印象的一部分强力和活泼性传給观念。心灵的种种作用在很大程度上都是依靠于它作那些活动时的心

理傾向；随着精神的旺盛或低沉，随着注意的集中或分散，心灵的活动也总会有較大或較小程度的强力和活泼性。因此，当任何一个对象呈现在前、使思想兴奋和活跃起来时，心灵所从事的每一种活动，在那种心理傾向继續期間，也将是較为强烈而生动的。但是那种心理傾向的继續显然完全是依賴于心灵所想像的那些对象；而且任何新的对象都自然地給予精神一个新的方向，并且把心理傾向改变了；相反，当心灵經常地固定于同一个对象上，或者順利地、不知不觉地順着一些关联的对象向前移动时，这时那种心理傾向就有了长得很多的持續时間。因此，就有这样的事情发生：当心灵一度被一个现前印象刺激起来时，它就由于心理傾向由那个印象自然地推移到关联的对象，而对于那些关联的对象形成一个較为生动的观念。各个对象的交替变化十分容易，心灵几乎觉察不到，因而它在想像那个关联的观念时，也就带着它由现前印象所获得的全部强力和活泼性。

如果在考究那种关系的本性和对它极关重要的那种推移的順利情况时，我們能够相信这种现象确实如此，那自然很好：但是我必須承认，在証明这样一个重要原則的时候，我是把主要信心放在經驗上的。因此，我們可以說（这可以作为滿足我們现在的目的的第一个实驗），当一个不在面前的朋友的像片一出现时，我們对他的观念显然被那种类似关系賦与一种生气，而且那个观念所引起的每一种情感，不論是喜是悲，也都获得一种新的强力和活力。一种关系和一个现前印象結合起来，产生了这种效果。当像片不像他，或者至少不是为他而作的写照的时候，它就根本不会使我們想到他。如果像片和他本人都不在面前，心

灵虽然可以从想起像片推想到那个人，可是它却觉得它的观念反而被这种推移所减弱了，而不是被它所活跃了。当友人的像片放在我們面前时，我們看起它来感到一种快乐；但是如果把像片移去，我們就宁可直接想他，而不借反省一个同样远隔而模糊的影像来想像他。

罗馬天主教的教仪可以被认为是同样性质的实驗。人們責难那个奇特的迷信教門的信徒所举行的哑剧，可是他們却往往为此进行辯解說，他們感到那些外表的行动、姿势和动作的良好效果，这些姿态表情可以活跃他們的信仰，鼓舞他們的热忱；否则，他們的信仰如果完全向着远隔的、精神的对象，就会消沉下去。他們說，我們在可感知的象征和形像中，隐約体会到我們信仰的对象，并且因为这些象征呈现眼前，使对象較比在只用一种理智的靜观和思維的时候，显得更加亲切，如在目前。可感知的对象比其他任何对象对想像总是有較大影响，它們把这种影响迅速地传到那些与它們关联并与它們类似的观念。从这些教仪和这个推理，我只是要推断說，在使观念活跃起来这点上，类似关系的效果是很普遍的；在每种情形下，既是必然有一种类似关系和一个现前印象結合起来，所以我就得到充分多的实驗来証明前述原則的眞实。 100

在考察类似关系的效果之后，我們如果再考察接近关系的效果，那就可以把另外一种实驗給前述实驗增添力量。距离确实会减弱任何观念的力量，而当我們接近任何对象时，它虽然还未呈现于我們的感官之前，可是它作用于心灵上时的影响，却类似于一个直接的印象。思維任何一个对象，就会立刻将心灵轉

移到和它接近的东西，不过只有当一个对象实际呈现出来时，才能以一种較大的活泼性将心灵轉移。当我离家只有数哩时，一切和家有关的东西都比我在离家六百英哩时更能感动我；虽然即在离家六百哩时，我只要反省我的朋友和家人們的邻近任何东西，自然也会使我对他們发生一个观念。但是在后面这种情形下，心灵的两种对象既然都是观念，所以其間虽然也有順利的推移，而因为缺乏一个直接印象，单是那种推移并不能給任何一个观念以較大的活泼性①。

101　因果关系与类似和接近这两种其他关系一样，也有同样的影响，这一点沒有人能够怀疑。迷信的人們之所以喜爱圣徒的遺物，正和他們追求象征和形象的理由一样，也是为了活跃他們的信仰，而使他們对于他們所想摹仿的那些典型人物的生平产生一种亲切的、强烈的概念。一个信徒所能求得的最好遺物之一显然就是一个圣徒的手制品；人們所以也在这个观点下看待他的衣着和用具，那是因为它們一度供他使用，并且被他移动过、撫摩过；在这一方面，这些遺物虽然被看作不甚完全的結果，可是这些遺物与圣徒本人的关系鏈鎖，較之我們据以推知他的

① 〔于是庇索說道，"究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻想，我不能說。不过在看到人們传說往古名人經常爱莅臨的地方时，比在听他們的事迹或讀他們的著作时，人的情緒更其激动得强烈一些。我此时的感觉正是这样。我想起了据說常在此处进行討論的柏拉图；他的花园近在眼前，不但使我想见其人，而且使我仿佛亲见其人。这是斯皮幼西普、克森諾克拉提、和后者的学生波勒摩經常造訪之处，他們經常爱坐在我們看到的那里的座位上。我觉得我一看到本国的元老院（我指的是 Caria hostilia，不是现在的建筑；新建筑物虽系扩建，在我看来反而更小了），也經常使我想及西皮奥、加陶、萊里烏斯，尤其是我的祖父。地方有这样大的暗示力量。无怪乎科学的記忆訓练法要以方位为基础了。"

西塞罗：《目的論》，第五卷〕

眞实存在的其他任何关系鏈鎖，都較为短些。这个现象清楚地証明了一个现前印象与因果关系結合起来可以活跃任何观念，結果就产生了信念或同意，这正符合于前面的定义。

但是，我們为什么还找寻其他論証来証明、一个现前印象伴着一种想像的关系或推移可以活跃任何观念呢？单是我們根据原因和結果进行推理的这个例子，就足以达到我們的目的。对于我們所相信的每一个事实，我們确实都必須有一个观念。这个观念的发生确实只是由于它和现前印象发生一种关系。信念对观念确实沒有增加什么，它只是改变了我們想像它的方式，使观念变得比較强烈而生动。关于关系的影响所作的现在这个結論，乃是所有这些推理步驟的直接結論；每个步驟在我看来都是确实而无誤的。出现于这种心灵作用中的，只有一个现前印象、一个生动的观念、以及这个印象与这个观念在想像中的关系或联結；因此，不可能怀疑其中有什么錯誤。

为了把这个問題全部更充分地加以观察起见，我們可以把它当作必須借經驗和观察才能加以决定的自然哲学中的一个問題看待。我假設有一个对象呈现出来，我从它推出某种結論，而 102 給我自己形成一些可以說是我相信或同意的观念。这里显而易见，呈现于我的感官面前的那个对象和我根据推理推断其为存在的那另一个对象，虽然可以被設想为借它們的特殊能力或性质互相影响，可是我們现在所考察的这个信念现象既然只是內心现象，所以这些能力和性质便完全不参与着产生这个信念，因为我們对它們毫无所知。我們只应当把现前的印象认为是观念和伴随它的那种信念的眞实原因。因此，我們必須力求借实驗

来发现使印象发生那样一种奇特結果的那些特殊性质。

首先我看到，现前的印象借其本身的能力和效力，并且当它作为只限于当前这一刹那的一个单一的知觉单独地被考虑时，它并沒有这个結果。我发现，一个印象在其初次出现时，我虽然不能由它推得一个結論，可是当我后来經驗到它的通常結果时，它就可以成为信念的基础。在每一种情形下，我們都必然已經在若干过去的例子中观察到同一印象，并且发现它和其他某种印象經常結合在一起。这是被那样多的实驗所証实的，不容有絲毫的怀疑。

在第二度观察之后，我断定，伴随现前印象而来、并由过去許多印象和許多次結合所产生的这个信念，乃是直接发生的，并沒有經过理性或想像的任何新的活动。对于这一点我是可以确定的，因为我从来不曾意識到任何那样的活动，并且在主体方面也发现不出可以作为这种信念的基础的任何东西。凡不經任何新的推理或結論而单是由过去的重复所产生的一切，我們都称之为习慣(custom)，所以我們可以把下面一种說法立为一条确定的眞理，即凡由任何现前印象而来的信念，都只是由习慣那个根源来的。当我們习慣于看到两个印象結合在一起时，一个印象的出现(或是它的观念)便立刻把我們的思想轉移到另一个印象的观念。103

在对这項实驗完全滿意之后，我就再作第三套实驗，以便知道：对于产生这个信念现象来說，除了习慣性的推移之外，是否还需要其他任何东西。于是我把第一个印象改变成一个观念，并且观察到，轉到相关观念的那种习慣性的推移虽然还存在，可

是实际上已經沒有信念或信心了。因此，一个现前印象对于这整个的作用是絕对必需的。随后，当我把一个印象和一个观念加以比較，并且发现它們的惟一差异只在于它們不同的强烈和活泼程度，于是我就总結起来說，那种信念乃是我們因为一个观念与现前印象发生关系而对那个观念所作的一种較为活泼而强烈的想像。

由此看来，一切概然推理都不过是一种感觉。不但在詩歌和音乐中，就是在哲学中，我們也得遵循我們的爱好和情趣。当我相信任何原則时，那只是以較强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套論証而接受另外一套时，我只不过是由于我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之間并沒有可以发现的联系；我們之所以能根据一个对象的出现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原則，而只是凭着作用于想像上的习慣。

这里值得注意的是：我們关于因果的一切判断所依据的过去經驗，可以不知不觉地影响我們，使我們完全沒有注意到，并且甚至在某种程度上不被我們所知道。一个人在旅途上遇到一条河，就預见到继續前行的結果；他对这些結果的知識是由过去的經驗传給他的，那种經驗把原因和結果的那样一些的結合报告給他。但是我們是否能够认为，在这种場合下，他眞会反省任 104 何过去的經驗，并且回忆起他所见、所聞的一些例子，借以发现水对动物身体的作用么？当然不是这样；这并不是他进行推理的方法。沉沒的观念和水的观念那样密切地联系着，窒息的观念又和沉沒的观念那样密切地联系着，以致使心灵不借助于記忆，就一直推移下去。我們来不及反省，习慣就已发生了作用。那些

对象似乎是那样不可分离的，以致我們由一个对象推到另一个对象时，中間并无片刻停頓。但是这种推移既是由經驗而来，不是由观念間的任何原始联系而来，所以我們不得不承认，那种經驗不經过人的思想就可以借一种秘密作用产生对于因果的信念和判断。这就使人失去一切借口（如果还留有任何借口的話），无法再說心灵是通过推理才相信我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子那一个原則。因为我們在这里发现，知性或想像无需反省过去的經驗，就能从它得出推断，更无需形成有关这种經驗的任何原則，或根据那个原則去进行推理了。

我們可以概括地說，在一切最为确定而一致的因果結合中，如在重力、冲击力、坚固性等方面，心灵永远不会明白地把它的观点轉到对任何过去經驗的考虑；虽然在其他較为稀少而不常见的对象的結合方面，心灵或許会借这种反省去帮助观念之間的习慣和推移。不但如此，我們发现：在有些情形下，不通过这种习慣，反省就产生了这种信念；或者更恰当地說，反省以一种間接而人为的方式产生了那种习慣。我把我的意思說明一下。不但在哲学中，甚至在日常生活中，我們确实可以单是根据一次实驗就得到关于一个特殊原因的知識，只要我們在作实驗时經过一番审察，并且細心地把一切外来的和附加的条件都先行去掉。105 但是在作了一次这种实驗以后，心灵既然不論在原因或結果一出现之后，就能推断其相关物的存在；而且一个习慣既然永远不能单从一个例子中获得：所以有人或許会认为，在这种情形下，信念并不能被认为是习慣的結果。不过我們只要考虑一下下面

的情况，这种困难便会消失；这个情况就是，这里虽然假設我們对于一种特定結果只有一次实驗，可是我們有几万次实驗使我們相信这个原則：相似的对象在处于相似的环境下时，永远会产生相似的結果；这条原則既然是借着充分的习慣确立起来的，所以它不論应用于什么信念上，都会以明白性和稳固性賦予那个信念。观念間的联系在一次的实驗中并沒有获得习慣性；不过这个联系却被包括在另一条有习慣性的原則之下；这就又使我們回到了我們的假設上。在一切情形下，我們总是明白地或默认地、直接地或間接地把我們的經驗轉移到我們所沒有經驗过的例子上。

在結束这个題目之前，我不可不說一下：要完全恰当地和精确地談論心灵的各种作用，是极为困难的，因为普通的語言对于这些作用很少作出任何精細的区别，而是通常用同一个名称去称謂所有密切地类似的作用。在著作者方面，这是晦澀和混乱的几乎不可避免的来源，而在讀者方面，这也往往会引起他所原来不曾梦想到的怀疑和反駁。因此，我所主张的那个总的論点，即一个意见或信念只是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念，也可以由于强烈和生动这两个詞的含义不清而引起下面的反駁。有人或者会說，不但一个印象能够引起推理，而且一个观念也可以有同样的影响；根据我的原則，一切观念既由相应的印象得来，那就更可以提出这种反駁。因为，假如我现在形成一个我已忘記它的相应的印象的观念，我还是可以根据这个观念断定那样一个印象确曾一度存在过。这样一个断定既然伴有一种信念，那么有人就会問，构成这种信念的强力和活泼性这 106

两种性质是从哪里得来的。我可以立即答复說是由现前的观念得来的。因为这个观念在这里既不被认为是任何不存在的对象的表象，而被认为我們在心中亲切地意識到的一个实在的知觉，所以它一定能够以心灵反省它、并确信它的现前存在时所带有的那种性质(我們可以称之为稳固性、坚定性、强力和活泼性)赋予任何与它关联的东西。观念在这里代替了印象，而且对于我們现在的目的来說，完全有同样的作用。

根据同样一些原則，当我們听說对于观念的記忆，即听說观念的观念、以及它比想像的散漫概念有較大的强力和活泼性的时候，我們也无需惊异了。在想到我們过去的思想的时候，我們不但描繪出我們先前所思想过的对象，而且还要想像先前默想时的心理作用，即那种无法下定义、无法形容、可是每人都充分了解的"莫名其妙"的活动。当記忆呈现出这样一种情景的观念来、并表象它已成过去时，我們就很容易設想，这个观念怎么会比我們想到我們所記不起来的一个过去思想时，具有較大的活力和稳固性。

在这样說明之后，任何人都会理解，我們怎样形成一个印象的观念和一个观念的观念，而且我們怎样相信一个印象的存在和一个观念的存在。

第九节　論其他关系和其他习惯的效果

我們前面的論証不論怎样有說服力，我們决不可以此自足，而必須从各方面去研究这个題目，以便发现某些新的观点，借以說明和証实那样奇特的、那样基本的原則。在接受任何新的假設

107

时，表示躊躇犹疑，本是哲学家們非常值得夸奖的心情，并且对于考察眞理也是非常必要的，所以这种心情值得我們加以滿足，同时它也要求我們举出可以使他們滿意的每一种論証，并且消除可以阻止他們进行推理的每一种反駁。

我屢次說过，除了原因和結果以外，类似和接近这两种关系也应該被认为是思想的結合原則，它們也能够使想像由一个观念轉移到另一个观念。我也曾經說过，当这些关系中任何一种关系所联系起来的两个对象中間的一个直接呈现于記忆或感官之前的时候，心灵不但借着联結原則被轉移到它的相关的对象，并且还借那个原則和现前印象的联合作用，以一种附加的强力和活力去想像那个相关对象。我說这一些話，乃是为了要借类比推理来証实我們对于因果关系判断的說明。不过就是这个論証或許也可以被用来反对我，也許它不但不成为我們的假設的証实，反而会成为对于它的反駁。因为有人或許会說，那个假設的各部分如果都是正确的，就是：这三种关系如果都是由同样一些原則得出的；它們在加强和活跃我們的观念方面如果都有同样的效果；信念如果只是对一个观念的較为有力而活泼的想像；那么結論就应当是：那种心理作用（信念）不但可由因果关系得来，而且也可以由接近和类似关系得来。但是，我們既然凭经驗发现，信念只起于因果关系，而且两个对象若不是被这种关系联系着，我們便不能由一个对象推到另一个对象：所以我們可以断言，在那种推理中間有一种錯誤使我們陷于这样一些困难之中。

这就是反駁；我們现在来研究它的解答方法。显然，凡呈现

于記忆中間、并以一种类似現前印象的活泼性刺激心灵的任何108东西，必然在心灵的一切作用中占有一个重要地位，并且很容易把自己和想像的单純虛构区别开来。我們把这些印象或記忆观念形成一个系統，其中包括了我們所記得曾經呈现于內在知觉或感官之前的一切东西；那个系統中的每个特殊項目与现前印象結合起来，我們就称之为一个实在物。但是，心灵并不停在这里。因为，心灵发现，这个知觉系統被习慣（您也可以称之为因果关系）把它和另一个知觉系統联系了起来，于是心灵就进而思考那个知觉系統中的观念；并且因为它感觉到它在某种意义上是必然地被决定了去观察这些特殊观念，而且决定它这样做的那种习慣或关系不容有絲毫变化，于是它就把它們形成一个新的系統，也把它們庄严地称为实在物。第一个系統是記忆和感官的对象，第二个系統是判断的对象。

后面这个原則使我們熟习了由于时地远隔而为感官和記忆所达不到的那些存在物，并以这些存在物塡充于世界之中。借着这个原則，我在自己想像中描繪出宇宙来，并且随意把我的注意固定在宇宙的任何一个部分上。我形成一个罗馬观念；我虽然从未见过也不記得罗馬，可是罗馬却和我从旅行家們和历史家們的談話和著述中所得到的那些印象联系着。我把这个罗馬观念放在我所称为地球的那个对象的观念的某个位置上。我在这个观念上加上一个特殊的政府、宗教和风俗的概念。我又回顾过去，并思考它最初的建立，它的多次的革命、成功和不幸。我所相信的这些一切以及其他种种事物都只是一些观念，不过它們都借着由习慣和因果关系发生的强力和固定秩序，而与純系想

像产物的其他观念有所区别。

至于接近关系和类似关系的影响，我們可以說，如果接近和类似的对象包括在这个实在物的系統中，那么这两种关系无疑地会帮助因果关系，并且在想像中以更多的力量灌注于相关的观念。这一点我现在就要加以詳細論述。同时，我还将把我的說法更推进一步說，即使当相关的对象只是虛构的时候，这种关系也会使那个观念生动起来，并增加它的影响。一个詩人如果借美丽的草地或花园的景色来促起他的想像，那他对于极乐国土无疑地更容易构成一幅生动的写景；正如在另一个时候他也可以借他的想像置身于这些神話境地中，以便借那种假設的接近关系来鼓动他的想像一样。 109

不过我虽然不能完全排除类似关系和接近关系在这种方式下对想像所起的作用，可是我們可以注意，当它們单独出现的时候，它們的影响是很微弱而不确定的。正如我們需要因果关系来使我們相信任何真实的存在，同样，我們也需要这种信念給其他这些关系增加力量。因为当一个印象出现时，我們如果不但虛构另一个对象，并且任凭己意、随着高兴，使那个对象和那个印象发生一种特殊关系，那末这个对象对心灵只能有輕微的影响；而且当这个印象返回来时，也沒有理由来决定我把同一对象放在对它的同一关系之中。心灵絲毫沒有必要虛构任何类似的和接近的对象；它如果虛构这类对象，它也并非必須永远限于这个对象，而不許有任何差异或改变。的确，这样一个虛构很少有什么理性作为基础的，因此除了純粹的任性之外，沒有东西能够决定心灵来形成这种虛构；而且那个任性原則旣是变化而不定

的，所以它的作用就不可能有多大程度的强力和恒常性。心灵 110 预见到、预料到那种变化，从最初一刹那起就感觉到它的活动的散漫，不能牢固地把握它的对象。这个缺点在每个单独的例子中已是很明显的。而由于经验和观察就更加增强了，因为这时我们就可以比较我们所可能记得的各个例子，并建立一条通则：对于根据虚构的类似关系和接近关系而发生于想像中的那些短暂的浮光掠影，不能给予任何信任。

因果关系却有与此相反的一切优点。它所呈现的对象是确定而不变的。记忆的印象永远沒有任何重大变化；每个印象都带来一个精确的观念，那个观念发生于想像中，而成为一种坚定和实在、确定而不变的东西。思想永远被决定由印象转到观念，并从那个特定印象转到那个特定观念，沒有任何选择或犹豫。

不过我还不以消除这种反驳就算满足，我还要力求从这个反驳中求得对于现在这个学说的一个证明。接近关系和类似关系的作用比由因果关系来的作用小得多，但是它们仍然有一种作用，并且增加任何意见的信念和任何概念的活泼性。如果在我们已经观察过的例子之外，再在几个新的例子中证明我们这种说法，那么我们所主张的信念只是与现前印象相关的一个生动观念的那个说法，将得到一个相当重要的论证。

先从接近关系谈起：基督教徒和回教徒人中都曾讲过，朝拜过麦加和圣地的香客，此后比起沒有得到这种优越条件的人来都成为更加虔诚而热忱的信徒。一个人的记忆如果给他呈现出红海、沙漠、耶路撒冷和加利利的生动的意象，他就永远不会怀 111 疑摩西或福音书著者所记述的任何神奇事件。这些地方的生动

观念順利地推移到那些被假設为由于接近关系而与它們关联的事实上，并且由于增强了想像的活泼性而增加了那种信念。这些田野和河流的記忆对于一般人具有和一个新的論証同样的影响，并且也发生于同样原因。

关于类似关系，我們也可以作同样的观察。我們已經說过，我們由一个现前对象推出不在眼前的它的原因或結果的那个推論，决不是建立于我們在那个对象本身所观察到的任何性质；换句話說就是，除了凭借經驗而外，我們不可能断定任何现象将产生什么結果，或是在它之前曾有什么东西发生。不过这一点本身虽然那样明显，似乎不需要任何証明，可是有些哲学家們却认为，运动的传达有一个显明的原因，而且一个有理性的人可以根据一个物体的撞击推出另一个物体的运动来，无需求助于任何过去的观察。不难証明，这个意见是謬誤的。因为如果单从物体、运动和撞击这三个观念就可以得出那样一个推論，那末这个推論将等于一个理証，而必然涵攝任何相反假設的絕对不可能性。所以，除了运动的传达而外，其他任何結果都将涵攝一种形式矛盾；它不但不可能存在，而且也不能够被想像。不过我們馬上就可以使自己相信相反的說法，因为我們可以清楚而一致地想像一个物体进向另一个物体，在一接触时就停止住；或者想像它循原来路綫返回，想像它的消灭，想像它的圓形的或椭圓形的运动；簡而言之，想像我們可以假設它所能遭遇的其他无数变化。这些假設都是一致的、自然的；而我所以想像运动的传达不但比那些假設、并且比其他任何自然結果都更为一致而自然，其理由就建立在原因与結果的类似关系上；这种关系在这里同經驗結

112 合起来，并把这些对象极其密切地結合起来，以至使我們想像它們是絕对不可分离的。因此，类似关系就和經驗有同一的或平行的影响；經驗的惟一直接效果既然在于把我們的观念联結起来，所以結果就是：一切信念依照我的假設都是发生于观念的联結。

对光学从事著作的人們都公认，眼睛在任何时候都看到同样数目的物理点。而且一个立在山頂上的人比侷处于一个十分狹窄的庭院或房間中的人，其感官前所呈现出来的映像也并不更大一点。他只是凭借了經驗，才能根据映像的某些特殊性质，推断出对象的大小；他把这种判断的推論同感觉混淆起来，正如在其他場合下通常所发生的情形一样。但是，显而易见，判断的推論在这里比我們平常推理中所有的情形更为生动得多；而且一个人如果站在聳立的海角的頂巅上，比他只听到海水的吼嘯声时，可以根据他由他的眼睛所接受的映像，对于汪洋大海有一个較为活跃的概念。他从海洋的宏伟景象感到一种較为亲切的快乐；这就証明他有一个較为生动的观念；他又将他的判断与感觉混淆了，这又是一个較为生动的观念的証明。但是在两种情形下，推断既然都是同样确实而直接的，那么在前一种情形下我們的想像所以有較大的活泼性，只能发生于下面的一种情形；即在根据視觉进行推断时，除了习惯性的結合以外，在映像和我們所推断的对象之間还有一种类似关系；这就加强了那种关系，并借一种較为容易而較为自然的活动把印象的活泼性传給相关的观念。

人性中沒有任何弱点比我們通常所謂的**輕信**（即对别人的

証据过分輕易地信任)更为普遍、更为显著的了，这个弱点也可 113
以用类似关系的影响很自然地加以說明。当我們根据人的証据接受任何事实时，我們对它的信念正和我們由因至果或由果至因的推断起于同样的根源；而且我們也只是因为对于支配人性的原則有了經驗，才对人的忠实可靠发生一种信任。不过經驗虽然是这一方面的眞正标准，正像它是一切其他判断的眞正标准一样，可是我們也很少完全依据这个标准来指导自己；我們有一种相信任何报导的显著傾向，那怕是有关幽灵、妖术、神异的报导，尽管这些报导十分违反日常的經驗和观察。別人的言辞和談論与他們心中的某些观念有一种密切的联系，这些观念和它們所表象的事实或对象又有一种联系。后面这种联系往往受到过分重视，并强制我們同意于經驗所不能証实的事情。这个現象只能发生于观念和事实間的类似关系。其他的結果只能以間接方式指出它們的原因，但是人的见証却直接提出其原因来，并且既被当作一个結果，也被当作一个意象。这就难怪我們那样魯莽地由它推得結論，并且在判断它时，也不像在判断其他題材时那样受經驗的指导了。

类似关系在和因果关系結合起来时，既然能加强我們的推理，所以如果在很大程度上缺乏了类似关系，也就足以把我們的推理几乎完全摧毁。关于这种情形，最显著的例子就是人們对于来世的普遍的不注意和愚蠢，他們在这一方面表现出頑固的不信，正如在其他方面表现出盲目輕信一样。看到大部分人类对于来世状态那样漫不經心，这确是使好学的人大感惊奇、虔誠的人极为惋惜的事；許多卓越的神学家們毫不迟疑地說，一般人 114

虽然沒有无神論的理論原則，可是他們心里实在是无神論者，而幷无什么所謂灵魂永生的信仰，这話甚有道理。我們可以一方面先考虑到神学家們关于永生的重要性表现了多少滔滔的辯才，同时幷反省一下，在修辞工夫方面我們虽然应当夸张其詞，可是在永生这一方面，我們即使极意渲染，对于这个題目也远远地不能相称：在这以后，我們在另一方面再来观察一下人們对于这事是如何极度的泰然自若：那么，我就要問，这些人們是否眞正相信他們所被教导的、和他們自称是肯定了的这个道理；答案显然是否定的。信念既是来自习慣的一种心理作用，无怪缺乏了类似关系、就会推翻习慣所确立的作用，幷且减弱观念的强力，正如习慣原則增加它的强力一样。来世状态远非我們所能理解，我們对于身体分解之后我們的生存方式又只有那样模糊不清的观念，所以我們所能創設的种种理由不論其本身如何有力，不論其如何受到教育的协助，它們在想像迟緩的人身上永远不能克服这种困难，或是对观念給予充分的权威和力量。我认为这种不信的发生，乃是由于来世状态和现世生活沒有类似关系，因而我們对来世只能形成模糊的观念，而不是由于来世太远，因而我們只能形成这样的模糊观念。因为我注意到，到处的人們对于他們身后可能发生的有关现世的事情都很关心；人們对于他們身后的名声、他們的家属、朋友和国家，不論任何时候都是很少漠不关心的。

的确，在这种情形中，由于类似关系的缺乏，就把信念那样地完全消灭了，以致除了少数人凭着冷靜反省这个題目的重要性，幷留心借反复的默想把証明来世状态的論証刻記心中以外，

很少有人以眞正和确定的判断（如像根据旅行家們和历史家們的証据所得到的那种判断）相信灵魂的永生。这种情况表现得十分明显，当人們比較现世的和来世的快乐和痛苦、报酬与惩罰的时候；即使事情并不关于他們自己，并且沒有任何激烈的情感来扰乱他們的判断。天主教徒在基督教世界确乎是最为热忱的一个教派，可是你会发现那个教派中比較明理的人很少不責怪火药阴謀〔譯注一〕和圣巴多罗买节（St. Bartholomew）〔譯注二〕的屠杀是残忍和野蛮的，虽然那种阴謀和暴行正是被策划或执行了去对待他們毫不犹豫地判处永恒和无限惩罰的人們。要为这种前后矛盾进行辯解，我們所能說的話只是：他們实在不相信他們所肯定的来世状态；这种前后矛盾本身就是这种不信再好不过的証明。 115

我們还可以再附加一点說：在宗教的事情方面，我們乐意受到恐怖。最受欢迎的讲道者，就是那些刺激起最凄惨、最阴沉的情感来的人們。在平常生活中，我們深深感到恐怖題材的眞实性，所以沒有事情比恐惧和恐怖更使人不愉快的；只有在戏剧表演和宗教讲道中，这些情感才能給予我們一种快乐。在后面这些情形下，想像悠然地以恐怖观念自娛；而情感也因为对于題材缺乏信念而感到輕松，因而只产生活跃心灵、集中注意的那种愉快的效果。

我們如果考察一下其他各种关系和各种习慣的效果，现在这一个假設将会得到更进一步的証实。要理解这一点，我們必須考虑到：我所认为产生一切信念和推理的那种习慣，可以在两种不同方式下作用于心灵，因而加强一个观念。因为，假使在过

116 去的一切經驗中，我們发现两个对象永远結合在一起，那么显然，当这些对象之一出现于一个印象中时，我們必然就根据习慣很容易地推移到通常伴随它的那个对象的观念上；并且必然借着现前的印象和順利的推移，对那个观念有一种比对于想像中任何松散和飘蕩的意象較为有力、較为生动的想像。但是我們其次还可以假設，单純一个观念，沒有任何这类奇特的和几乎是人为的准备，也常常出现于心灵中：那末，这个观念一定逐漸会获得一种方便和力量，并由于它对心灵有一种牢固的掌握，并且容易进入心灵，因而与任何新的、不常见的观念有所区别。这就是这两种习慣的惟一共同之点；如果两者对于判断的影响都是类似的、相称的，那么我們确实可以断言，前面对那个官能所作的解释已是滿意的了。但是当我們一考究教育的本性和效果时，我們还能够怀疑这两种习慣对于判断的一致影响么？

我們从婴儿时起就习慣了的所有那些对事物的意见和概念，都是非常根深蒂固，我們即使用理性和經驗的全部力量，也无法把它們拔除；这种习慣就其影响而論，不但接近于那个由因果的恒常而不可分离的結合所养成的习慣，并且在許多場合下甚至压倒了那种习慣。这里我們还不該只滿足于說观念的活泼性产生了信念，我們还必須主张、它們两者是同一的。任何观念的一再重复，就把它固定在想像中；但是这种重复本身决不能产生任何信念，如果那种心理作用（信念），依照我們本性的原始結构，只是附着在对观念所作的推理和比較上。习慣可以导致我們对于一些观念作某种錯誤的比較。这就是我們所能設想到的它的最大效果。但是它确是不能代替那种比較，也不能产生自

然地属于那个原則的任何心理作用。

一个人被切除了一条腿或一条膀子以后，在很长时期內还 117 在試图运用它們。在任何人死后，全家的人、尤其是他的仆役們都常說，他們难以相信他已經去世，而总还設想他仍在他們經常见到他的那个房間或其他地方。在談話中，当談到一个相当著名的人物时，我往往听到一个与他素昧平生的人說，"我虽然从来不曾看到那样一个人，不过几乎想像自己曾看见过他；我是久聞他的大名的。"这都是平行的例子。

如果我們在恰当的观点下来考察根据教育所作的这个論証，它将显得有說服力量；而使它更有說服力的是：它是建立在任何地方所可以遇到的最普通的现象之一的上面的。我相信，在考察之后，我們将会发现，流行于人类中的那些意见有一半以上是由教育得来的，而且那样盲目地被信从的原則压倒了那些由抽象推理或实驗得来的原則。爱撒謊的人因为不断撒謊，最后終于記得那些謊話；同样，判断、或者不如說是想像，也可以借着同样的方法使观念在它中間留有强烈的印象，并以那样清楚的程度加以想像，以致那些观念，可以和感官、記忆、或理性所呈现于我們的那些观念以同样方式作用于心灵。但是由于教育是一种人为的、而不是自然的原因，而且教育的准則又往往违反理性，甚至在异时异地也会自相矛盾，所以哲学家們总是不承认这种原因；虽然实际上它和我們根据因果进行的推理几乎是建立在同样的习慣和重复的基础上面的[①]。

① 我們可以概括地說，我們对于一切概然推理的同意既然是建立于观念的活泼性上，所以它也和許多由于被蔑视为想像的产物而受到排斥的那些幻想和偏

〔譯注一〕 这是天主教徒在 1605 年 11 月 5 日謀刺英王詹姆士一世及議員們的一次阴謀。发动阴謀的主要人之一裴尔西(Percy)先在下院附近賃了一所房子，掘了隧道通往議院，在議院的下面埋了一吨多火药，而以煤和柴作为掩护。他准备在 1605 年 11 月 5 日議会开会时，炸死国王和全体議員。但阴謀被破获了。主犯八名被处死。休謨所以引这件事，乃是因为甚至天主教徒也不滿意这件事，因为其中有无辜的人，虽然这些謀刺对象是新教人士。

〔譯注二〕 圣巴多罗买节屠杀是 1572 年 8 月 24 日在巴黎对新教的胡根諾派(Huguenots)所进行的一次屠杀。发动这次惨剧的迦太邻，意在一网打尽胡根諾派領袖和歼灭基督教的党。迦太邻得到查理九世的同意，于 24 日清晨开始屠杀，一直继續到 9 月 17 日。屠杀由巴黎蔓延至各省，直至 10 月 3 日才止。据估計在全部法国被惨杀的共有五万人。

118

第十节 論信念的影响

教育虽然被哲学认为人們所以同意任何意见的一个錯誤根据，因而遭到排斥，可是教育在世界上仍然占着优势，而一切体系在最初所以易于被认为新奇和反常，而遭受排斥，其故即在于此。我在这里所提出的这个关于**信念**的意见或許要遭受到同样的命运；我所举出的那些証明虽然在我看来似乎是完全有决定性的，我也不期望我的意见会招来許多新的信徒。人們难以相信，那样重要的結果会由那样似乎无足輕重的原則得来，而且我們的絕大部分推理，連同我們全部的行动和情感，竟会只是由习慣和习性得来。为了排除这种反駁，我在这里要略为提前叙述

见有类似之处。根据这种說法，想像一詞似乎通常被用于两个不同的意义；这种不精确性虽然最为违反眞正的哲学，可是在下面的推理中，我往往被迫陷入这种不精确性。当我把想像和記忆对比时，我指的是形成微弱观念的那个官能。当我把想像和理性对比时，我指的是同样的官能，只是排除了我們的理証的和概然的推理。当我不把想像与两者对比时，則不論在較广的或較狭的意义下来理解它，都无关系，或者至少上下文也会充分地說明它的意义。

一下以后在研究情感和美感时才应該考察的几点。

人类心灵中生来有一种苦乐的知觉，作为它的一切活动的主要动力和推动原則。但是痛苦和快乐可以通过两个途径出现在心灵中：两个途径的效果是很不相同的。苦乐可以出现于印象中，使人现实地感觉到，也可以只出现于观念中，如我現在提到它們时这样。显然，这两种苦乐对于我們行动的影响是远不相等的。印象总是激动心灵，并且激动的程度最高。但是每个观念，并不都有同样的效果。在这种情形下，自然的措施极其謹愼，并且似乎細心地避免了两个极端的不便。如果单是印象影 119 响意志，那末我們的一生中时刻都会遭受极大的灾难。因为我們即使預见灾难的来临，自然也不会把可以推动我們躲避灾难的任何行动原則供給我們。在另一方面，如果每个观念都影响我們的行动，那么我們的处境也不会有多大的改善。因为人的思想的浮动性和活跃性是那样的大，以致每一事物、尤其是禍福的意象都永远在心中游蕩着；假使心灵被每一种这样的閑想所激动，那么它将不会享到片刻的平靜和安宁。

因此，自然选择了一条中間道路，既不給予每个禍福观念以激动意志的力量，也不完全排除它們这种影响。一个无聊的虛构虽然沒有效力，可是我們凭經驗发现，我們相信其现在存在或将来会存在的那些对象的观念，却会产生比直接呈现于感官和知觉的那些印象較弱一些程度的同样的作用。因此，信念的作用就是将一个簡单观念提高到与印象相等的地位，并以对于情感的一种同样的影响赋与它。信念只有使一个观念在强力和活泼性方面接近于一个印象，才能产生这个作用。因为一个印象

和一个观念的全部原始差异既然在于各种不同的强烈程度，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面一切差异的来源，而这些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。什么时候我們能使一个观念在强力和活泼性方面接近于印象，那末观念在心灵上的影响也将和印象的作用相似。反过来說，什么时候这个观念的影响类似于印象，就如现在的情况，那末这一定是由于它在强力和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念类似印象的作用，所以必然使它在这些性质方面类似于这些印象，因而这个信念只是对于任何观念的一种較为活泼而强烈的想像。因120此，这就既可以作为现在体系的一个附加的論証，又可以使我們明了，我們根据因果关系所进行的推理在何种方式下才能够对意志和情感发生作用。

正如刺激我們的情感几乎絕对必需一个信念似的，同样，情感也很有利于信念。不但传达愉快情緒的那一类事实，而且往往还有給人痛苦的那样一些事实，也都因为这种緣故更容易成为信念和意见的对象。最易被人喚起恐惧的一个懦夫一听到人們讲到危险，馬上就会加以同意，正如一个心情悲哀和忧郁的人，每逢听到滋长他的主导情感的事情，就輕信不疑。当任何能感动人的对象呈现出来的时候，它就发出警报，立刻刺激起某种程度的与之相应的情感；而在天然傾向于那种情感的人身上，尤其是这样。这种情緒，根据我們前面的理論，借着一种順利推移传到想像中間，散布于我們对那个有感动作用的对象的观念上，使我們以較大的强烈和活泼程度来形成那个观念，因而

对它同意。敬佩和惊訝也和其他情感有同样的作用；因此，我們可以注意到，庸医和騙子的大吹大擂，比起采取謙和的态度，更容易得到一般人的信仰。由他們的神聊瞎說所自然地引起的那种最初的惊异，传播到人們的心灵全部，使观念成为那样活跃和生动，以致那个观念类似于我們由經驗所推得的論断。这是一个神秘，我們对此或許已經稍有一些认識，在本书的进程中，我們将会有机会对它作进一步的探索。

在这样叙述了信念对情感的影响以后，我們要說明它对想像的作用，就更少困难，不論那种作用可能显得怎样奇特。当我們的判断并不相信呈现于我們想像中的那些意象的时候，我們对任何談論确是不能感到快乐。养成撒謊习慣的人們，即使是 121 在无关重要的事情方面，談起話来也絕不能給人任何快乐；这是由于他們所呈现于我們的那些观念并不伴有信念，因而在我們的心中不能造成任何印象。以撒謊为业的詩人們总是力求給予他們的虛构以一种眞实的模样。如果他們完全不顾到这点，那末他們的作品不論如何巧妙，也永不能給予我們多大快乐。簡单些說，即使当观念絲毫不影响意志和情感时，它們也仍然需要眞实和实在这两个条件，以便使想像对它們感到愉快。

但是我們如果把这个題目方面所出现的一切现象一起加以比較，那么我們将发现，“眞实”在一切天才作品中不論怎样必需，它的作用也不过是使观念容易被人接受，并使心灵乐意去信从它們，或者至少沒有什么抗拒之感。但是，根据我的体系，根据因果关系的推理所确立的那些观念都伴有坚定性和强力，而我們又很容易假設上述那种作用是由这种坚定性和强力所发

生，因此，信念对于想像的一切影响也都可以根据那个体系加以說明。因此，我們可以說，任何时候，那种影响如果不是发生于眞实或实在而是发生于其他原則，那些原則就代替了“眞实”的地位，而給想像以同样的愉快。詩人們构成了一个他們所謂詩意的事物体系（poetical system of things），这个体系虽然連他們自己和讀者都不相信，可是却被公认为任何虛构的一个充分的基础。我們已經那样习慣于战神（Mars），天神（Jupiter），爱神（Venus）的名称，以致这些观念的經常重复使这些观念易于进入心中，控制想像，而并不至于影响判断，正如教育把任何意见注入心中一样。同样，悲剧作者們也总是从历史中某一个著名的122 篇章借取他們的故事。或者至少借取他們主要角色的名字。这并不是为了欺骗观众，因为他們坦白地承认，眞实并不是在任何情况下都被神圣不可侵犯地遵守的；而是为了使他們所描述的不寻常事件比較容易被想像接受。不过喜剧詩人們并不需要这种准备，喜剧詩人的人物和事件因为是比較常见的，所以容易进入想像，无需通过这种形式就可以被人接受，虽然在一看之下，人們就认出它們是虛构的、純粹是想像的产物。

悲剧詩人們的故事中这种眞伪混杂情形告訴我們，想像即使沒有絕对的信念，或信据，也可以得到滿足，这就可以說明我們现在的宗旨；不但如此，而且在另一个观点下，这种混杂情形还可以看作是这个体系的很有力的証明。显然，詩人們所以用这种手法，从历史上借取他們人物的名称和他們詩中的主要事件，乃是为了使全部故事容易被人接受，而使它在想像和感情上造成一个較为深刻的印象。故事的各个事件由于結合在一首詩

或一个剧中而获得了一种关系；这些事件中如果有一件是信念的对象，它就对与它相关的其他事件赋予一种强力和活泼性。第一个概念的活泼性顺着种种关系散布出去，好像通过許多管道和渠槽，传达于和原始观念有任何沟通的每个观念上。这誠然不能算是一种圓滿的信念，那是因为观念間的結合有些偶然性；不过它仍然在其影响方面那样接近于圓滿的信念，以致使我們相信，它們是由同一根源得来的。信念必然是借着伴随它的强力和活泼性而使想像感到愉快，因为每一个具有强力和活泼性的观念都被发现为能使那个官能感到愉快的。

为了証实这一点，我們可以說，判断与想像，也如判断与情感一样，都是互相协助的；不但信念給予想像活力，而且活泼而有力的想像，在一切能力中也是最足以取得信念和权威的。对于任何以鮮明有力的色彩給我們描繪出来的东西，我們要想不同意也很困难；想像所产生的活泼性在許多情形下大于由习慣和經驗而来的活泼性。作者或友人的生动想像使我們不由自主地听其支配，甚至他本人也往往成为自己的热情和天才的俘虏。 123

我們也該在这里說，生动的想像往往会堕落为疯狂或愚痴，而其作用也与疯狂或愚痴很相像；想像的作用也是以同样方式影响判断，并且也根据同样原則产生信念。在血液和精神特别冲动时，想像获得了那样一种活泼性，使它的全部能力和官能陷入混乱，这时我們就无法区别眞伪，每一个模糊的虛构或观念就都和記忆的印象或判断的結論具有同样的影响，也都被同样地看待，并以同样力量作用于情感。这时就不再需要一个现前的印象和习慣性的推移来使我們的观念生动起来了。脑中的每一

个狂想，都和我們先前庄严地称为关于事实的結論（有时也称之为感官的现前印象）的那些推断同样活泼而有力了。

〔在詩歌中，我們也可以观察到較小程度的同样作用；詩和疯狂有这个共同之点，就是：它們給予观念的活泼性，并不是由这些观念的对象的特殊情况或联系得来的，而是由其人的当下性情和心情得来的。不过这种活泼性不論达到何种高度，这种活泼性在詩歌中所引起的感觉显然永远达不到我們即使是根据最低級的概然性进行推理时心中发生的那种感觉。心灵很容易区别两者；詩的热情不論使人的精神发生什么样的情緒，这种情緒仍然只是信念或信意的假象。观念也是这种情形，正如它所引起的情感一样。人类心灵的任何情感都可以由詩激动起来；不过同时，情感在被詩的虛构刺激起的时候所給人的感觉，比起当这些感觉是由信念和实在发生的时候，悬殊甚大。在现实生活中一种使人不愉快的情感，到了悲剧或史詩中，就可以給人以最高的快乐。在后一种情形下，它并不以同样沉重的压力加于我們；它在感觉中沒有那样稳固性和坚定性；它只有刺激精神和引起注意的那种愉快作用。情感方面的这种差异，淸楚地証明了在这些情感所由以发生的那些观念中也有相似的差异。当活泼性是由于与当前印象有一种习惯性的結合发生起来时，想像即使在表面上不曾受到那样大的激动，可是在它的活动中比在詩歌和雄辯的热忱中，总有一种更为有力而实在的东西。在这种情形下，也和在其他任何情形下一样，我們心理活动的力量不是以心灵的表面激动来衡量的。一篇詩的描写可能比一段历史的叙述对于想像有更为明显的作用。詩的描写可以把形成一幅完

善的形象或图画的那些情景更多地集攏起来。它可以似乎用較为生动的色彩把对象放在我們的面前。可是它所呈现出的观念仍然和来自記忆和判断的那些观念在人的感觉中有所不同。在伴随詩的虚构而发生的那种似乎沸騰激烈的思想和情緒里面，仍然有一种微弱而不完善的东西。

我們以后将有机会注意到詩意热情和眞正的信念之間的类似和差异。同时，我必須說，两者在其感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通則发生的。我們观察到，虚构从詩歌和雄辯方面得来的想像的活力只是一种偶然的情况，每个观念也都同样可以有这种偶然情况；而且这类虚构与任何实在事物都沒有联系。这种观察只是使我們可以說是帮助了虚构，但却使这个虚构观念感觉起来十分不同于建立在記忆和习慣上的永恒不变的信念。两者可說是属于同一类的，不过虚构在其原因和作用方面比起信念来却远为逊色。

如果对于通則作一种相似的反省，就可使我們不会随着我們的观念的强力和活泼性的每一次的增强而也增强我們的信念。当一个意见不容任何怀疑或不容有相反的概然性时，我們就对它发生充分的信念；虽然类似关系或接近关系的不具备会使它的强力較逊于其他意见的强力。由此可见，知性校正了感官所呈现的现象，并使我們想像，二十呎以外的一个对象甚至在眼睛看来同十呎以外的同样大小的一个对象显得是一样大小。〕

我們可以注意到詩歌的較小程度的同样作用，其間只有这种差异，即我們稍一反省，便会驅散詩歌的幻想，而把对象置于其恰当的观点之下。但是在詩意煥发，热情沸騰的情形下，詩人

确是有一个假的信念，甚至好像亲见他的对象。只要有絲毫的論証足以支持这个信念，那末就沒有什么比詩中的人物形象的光輝，更足以助长他的充分信念，这些形象不但对于讀者，就是对于詩人自己，也都有感动的作用。

124

第十一节 論机会的概然性

不过为了給予这个系統充分的力量和明白性起见，我們必須暫时抛开这个系統来考察他的各种結論，并且根据同样的原则說明由同一来源发生的其他几种推理。

有些哲学家們将人类理性分为知識和概然推断两种，并且給知識下定义为由观念的比較而发生的那种証据，因此这些哲学家們就被迫把我們根据原因或結果所作的一切論証都归在概然推断这个总名之下。不过每个人虽然都可以有自由根据他自己的意义去应用他的名詞，而且我在本书前面一部分就准此采取了这种表达方法：可是在通常討論中，我們确是断然地肯定說，根据因果关系而进行的許多論証超过概然推断，并且可以被视为一种較强的証据。一个人如果說，太阳明天会升起或者一切人都要死、只是很可能的事情，人們就会觉得他可笑；虽然对于这些事实，我們所有的信据显然不超出經驗所提供的范围。根据这个理由，为了保存通常的詞义、而同时又标志出各种程度的証据起见，把人类理性分为三种或許是比較方便的；这三种就是，根据于知識的推理，根据于証明的推理，和根据于概然推断的推理。所謂知識，我指的是由观念的比較得来的那种信据。所謂証明，我指的是由因果关系得来、而完全沒有怀疑和不确实

性的那些論証。所謂概然推断，我指的是仍然伴有不确实性的那种証据。现在我所要进行考察的是最后这种推理。

概然推断也就是推測性的推理，可以分为两种，一种是建立在机会上的，一种是建立在原因上的。我們将依次考察这两种推断。 125

因果观念是由經驗得来，經驗因为以恒常結合在一起的对象呈现于我們，所以就产生了在那种关系下观察那些对象的那样一种习惯，以致我們在其他任何关系下观察它們时，就大为感觉勉强。在另一方面，机会本身既然不是任何实在的东西，而且恰当地說，只是一个原因的否定，所以它对心灵的影响和因果关系的影响正是相反。机会的本性是使想像不論在考虑那个被視为偶然的对象的存在或不存在时，完全保持一种中立。一个原因进入我們的思想中时，就可以說是强迫我們在某种关系下来观察某种对象。机会却只能消灭思想的这种傾向，而使心灵处于本来的中立状态；在原因不出现时，心灵是会立刻返回到这种状态的。

完全的中立既然是机会的必要条件，所以一个机会若不是含有較多数的同等机会时，它就不可能比另一个机会較占优势。因为假如我們肯定說；一个机会能够在任何其他方式下比其他机会占着优势，那么我們在同时必須肯定說，总有某种东西給予它这种优势，并决定結果偏于那一面，而不偏于另外一面。那也就是說，我們必須承认一个原因，而取消了我們前面已确立的那个机会的假設。机会的必要条件是完全的中立，而一个完全中立本身决不可能比另一个完全的中立占优势或处于劣势。这个

眞理幷不是我的体系所特有的，而是被任何計算过机会的人所承认的。

这里可以注目的就是：机会和因果关系虽然直接相反，可是126 若不假設那些机会之中混杂有某些原因，幷假設某些情节的必然性和其他情节的完全中立性結合起来，我們就不可能設想使两个机会有高下之分的那种机会的結合。如果沒有东西限制机会，那么最狂妄的幻想所能形成的任何概念，便都处于平等地位；这里也就不能有任何情节可使一个概念比另一个概念占优势。因此，如果我們不承认有一些原因使骰子下落，幷在下落时保持其形状，而且落到某一面上：那末我們便不能推算机会的规律。但是如果假設这些原因起着作用；幷假設其他原因都是中立，而是被机会所决定的，那末我們便容易得到一种机会的优势結合的概念。一个骰子如果有四面标記着某种点数，只有两面标記着另一种点数，那末这个骰子便給予我們一个明显而容易理解的例子，可以說明这种优势。在这里，心灵就被那些原因限制于那些結果的那样一个精确的数目和性质，而同时却沒有被决定去选择其中任何一个特殊結果。

在上面的推理中，我們前进了三步：**第一**，机会只是原因的否定，在心中产生了完全中立状态；**第二**，一个原因的否定和一个完全的中立状态永远不能比另一个原因的否定和另一个完全的中立占优势；**第三**，机会中必須混杂着一些原因，以便成为任何推理的基础。在进行了这种推理以后，我們其次就要考究，机会的优势結合对于心灵能够起什么样的作用，以及它是以什么方式影响我們的判断和信念。这里我們可以重复一下我們在考

察发生于原因的那种信念时所用过的全部論証，并且可以照同样方式証明，占有多数的机会之所以产生我們的同意，既不是由于理証，也不是由于概然推断。显然，我們决不能单純借观念的比較在这件事情上作出任何重要的发现，而且我們也不能确实証明，任何結果必然落在占有多数机会的那一面。在这一点上，要假設任何确实性，那就推翻了我們关于机会的互相对立以及它們的完全相等和中立所已确立的原則。 127

如果有人說，在两种机会对立的时候，我們虽然不能确实断定結果将落在哪一方面，可是我們可以确实断言，它大概并很可能地要落在机会占多数的那一面，而不落在机会占少数的那一面：如果有人这样說，那么我要問，这里所謂大概和很可能是什么意思？机会的大概出现和很可能出现，就意味着相等机会在一方面占着多数，因此，当我們說，結果大概落到占优势的那一面、而不落到占劣势的那一面时，那我們也只不过是說，在机会占多数的一面，实际上有一个优势，在机会占少数的一面，实际上有一个劣势；这只是一些同一命題，沒有什么重要性。問題在于：多数的相等机会借着什么方法作用于心灵上，并产生信念或同意，因为它看来既非借着根据于理証的論証，也非借着根据于概然推断的論証。

为了澄淸这个困难；我們可以假設一个人手中持着一个骰子，骰子的四面标記着一种形象或点数，其余两面标記着另一种形象或点数；假設他把这个骰子放在匣中要去搖擲它；显然，他一定断言，前一个形象的出现比后一个形象的出现的概然性要大些，因而选取了那个刻在多数面上的形象。他可以說是相信

这一面将要朝上；不过他根据相反机会的数目，仍然有一种怀疑和躊躇：而随着这些相反机会的减少和另一方面优势的增加，他的信念就获得了新的稳定和信据程度。这个信念发生于心灵对我們眼前那个簡单而有限的对象所有的作用；因此，它的本性就128 更加容易发现和說明。我們只要思維单单一个骰子，就可以理解知性的最神奇的作用之一。

照上述方式作成的这个骰子，包括着三种值得我們注意的情况。第一，就是某些原因，如重力、坚固性、方形；这些原因决定了它的降落，在降落时保持它的形相，并使它的一个面朝上。第二，就是被假設为彼此沒有差异的一定数目的面。第三，就是各个面上所刻的形象。就其有关我們现在的目的来說，这三点就形成了骰子的全部本性。因此，当心灵判断这样擲一次骰子的結果时，这三点就是它所考虑的仅有情况。因此，我們可以依次仔細考虑这些情况在思想和想像上的影响必然是什么样的。

第一，我們已經說过，心灵是被习惯决定了由任何原因推到它的結果，当其中之一一出现时，心灵就不可能不形成对另一个的观念。它們在过去例子中的恒常結合、在心中产生了那样一种习惯，以致它永远把它們結合在它的思想中，并且由一个的存在推出其通常伴随物的存在。当心灵想到骰子已經不被匣子支持着的时候，它就很难认为它悬在空中，而是自然地认为它落在桌上，并且看到它仰起一面来。这就是推算机会时所需要的那些混合原因的結果。

第二，可以假設，骰子虽是必然被决定要降落，并将它的一面仰起，可是并沒有任何东西来确定哪一个特殊的面，而这是完

全被机会所决定的。机会的本性和本质就是原因的否定，并使心灵在那些被假設为偶然的各种結果中間处于一种完全中立状态。因此，当思想被原因所决定去考虑骰子降落、将一面仰起时，那些机会就把所有这些面都呈现为是相等的，并使我們认为它們每一个都是有同样的概然性、同样是可能的。想像由原因、即擲骰子，推到結果、即六面中有一面仰起；它感觉到自己不可能半途停止，或形成任何其他观念。但是全部这六个面既然是互不相容的，而且骰子一次只能仰起一面，所以这个原則就指导我們不把六面看作是同时仰起：我們认为这事是不可能的。这个原則也并不以其全部力量把我們导向任何特殊的一面，因为如果这样，这个面就会被认为是确定而必然的了。这个原則把我們导向全部那六个面，而使其力量平均分配于六面。我們一般地断言，六面中一定有一面因投擲而仰起：我們在心中一一思想它們；思想的决定对它們都是一律的；不过任何一面与其他各面既然有一定比例，所以思想的力量只是依着这种比例以一份力量落在那个面上。原来的冲动，并因而还有由原因发生的那种思想的活泼性，就照这样被互相混杂的机会分裂成为片段。 129

我們已經看到骰子的前两种性质的影响，即1.原因以及2.各面的数目和中立性，并且已經知道，它們怎样給予思想一种冲动，而且怎样依照各面数目所含的单位把那个冲动分成許多部分。现在我們必須考察第三个項目的作用，即刻在各个面上的那些形象的作用。显而易见，当几个面有同一个形象刻在其上时，那末它們必然联合起来影响心灵，并且一定把那些分散于刻有那个形象的各面上的分散冲动集中在一个形象的意象或观念

上。如果問題只在于哪一个面将会仰起，那末这些面是完全相等的，沒有一面比其他的面占有优势。但是問題既然在于形象，130 而同一个形象又被一个以上的面呈现出来：那么显然，原来分属于所有这些面的那些冲动必定仍然重新联合在那个形象上，并因这种联合而变得較强而較有力。在现在的情形下，我們假設四个面有同一个形象刻于其上，两个面刻有另外一个形象。因此，前一方面的冲动，就比后一方面的冲动較为强些。但是那些結果既然互相反对，而且这两个形象不能够同时仰起；所以冲动也变得互相反对，而力量較弱的一面也就尽其力之所及对消力量較强的一面。观念的活泼性永远与那种冲动程度或那种推移傾向成正比例；而依照前面的学說說来，信念与观念的活泼性原是一回事。

第十二节　論原因的概然性

关于机会的概然性，我前面所說的各节不是为了达成别的目的，而只是为了协助我們說明原因的概然性；因为哲学家們公认一般人所謂的机会只是一个秘密而隐蔽的原因。因此，原因的概然性正是我們必須主要考察的对象。

原因的概然性有好几种；但是都由同一根源、即**观念与一个现前印象的联結**得来的。产生这种联結的那个习惯既然起于各个对象的恒常結合，那么它一定是逐漸达到純熟地步，并且必然由我們所观察到的每个例子获得一个新的力量。第一个例子簡直没有什么力量；第二个例子給它稍为增加了一点力量；第三个例子变得更为明显；通过这些緩慢的步驟，我們的判断才达到一

种充分的信念。不过在它达到这个完善的高度以前，它經过了几个比較低級的程度，并且在所有这些程度中都被看作是一种 131 推测或概然性。因此，在許多情形下，由概然性到証明的逐步进展是不知不觉的。这些各种証据之間的差别，在距离远的各个等級之間，比在距离近的各个等級之間容易被知觉到。

在这个場合下，值得提出的是：这里所說明的这种概然性在次序上虽然是首先发生的，并且是在任何充分証明能够存在以前自然地发生的，可是沒有任何一个已經达到成年的人还能够再熟悉这件事。誠然，我們常见知識很高深的人对于許多特殊事情只有一种不完全的經驗；这就自然只产生一种不完全的习慣和推移。但是我們其次也必須考虑下面这种情形，就是：当心灵形成关于因果联系的另外一种观察以后，它就会給予根据这一种观察进行的推理以一种新的力量，并能借这种推理在經过适当准备和考察的单独一个实驗上建立一个論証。我們一度发现为随着任何对象而来的結果，我們就断言它会永远随之而来；如果这个原理并不永远被人认作确实的基础、而在其上建立推理，那倒不是因为缺乏足够数量的实驗，而是因为我們往往碰到相反的例子。这就把我們引到第二种的概然推断，在这种推断中，我們的經驗和观察中是含有相反的情况的。

同样的一些对象如果永远結合在一起，而且我們除了自己的判断錯誤以外，再也沒有什么可怕的，并且也沒有任何理由去害怕自然的变化不定：那么，人类在生活和行动中就将会是十分幸运的了。但是，我們旣然屡屡发现一次观察和另一次互相反对，而且原因和結果也不按我們所經驗到的那种秩序相继出现，

所以我們由于这种变化不定，就被迫改变我們的推理，并把各种結果的相反情況加以考慮。在这个題目方面所发生的第一个問題，就是关于这种相反情况的本性和原因的問題。

132 一般人根据了初次现象去看待事物，他們把結果的变化不定归之于原因方面的变化不定，以为原因方面的这种变化不定使它們往往不能发生它們通常的影响，虽然它們在它們的作用中不曾遇到障碍和阻挠。但是哲学家們观察到，几乎在自然的每一部分都包含着許多动力和原則，它們由于微小或远隔而隐藏不见：因此，他們就发现，各种結果的相反至少“可能”不是发生于原因中的任何偶然性，而是发生于相反原因的秘密作用。当他們注意到，在精确检查之下，結果的相反永远揭露出原因的相反，并且是由这些原因的互相阻碍和反对而发生的，于是上述的那种可能性就借这种进一步的观察而轉变为一种确实性了。一个农民看到一架钟或一只表停了，他不能說出别的更好的理由，只說它通常走得不准。但是一个钟表匠却很容易看出，发条或摆錘方面的同一力量永远对齿輪有同一影响，而它所以不能发生它的通常的效果，或許是由于一粒微尘阻止了全部运动。由于观察了几个平行的例子，哲学家們便定出一条原理說，一切原因和結果間的联系都是同样必然的，而在某些例子中这种联系所以似乎不确定，乃是由于有相反原因的秘密的反对作用。

但是哲学家們和一般人在說明結果的相反情况时，不論怎样意见紛歧，可是他們双方根据这种相反情况而进行的推論永远是属于一类，并且是建立在同样原則之上的。几个过去結果的相反情况通过两个不同途径給予我們以对将来的一种躊躇的

信念。第一是通过产生一种不完善的习惯和由现前印象推到相关观念的不完善的推移。当任何两个对象的結合是屡见的而不是完全恒常不变的时候，心灵是被决定由一个对象推到另一个对象，可是决定心灵的那种习慣，并不是那样完整，如在那种結合是不間断的、而且我們所遇到的例子都是整齐一致时那样。我們根据平常經驗发现，在我們的行动中也和在我們的推理中一样，任何生活过程中的經常性的坚持总会产生一种一直继續到将来的强烈倾向和趋势；虽然对于我們行为中的程度較低的稳定性和一致性，也有与之相应的力量較小的习慣。 133

这个原則无疑地有时会发生，并产生了我們由几种相反现象所推出的那些推断；虽然我相信，一經考察，我們将发现，这个原則并不是在这种推理中最通常地影响心灵的那个原則。当我們只是順从于心灵的习慣性傾向，我們就不經反省而由一个对象推移到另一个对象，而且我們一看到一个对象，就相信有通常发现为伴随它的那个对象，其間并无片刻停頓。这个习慣既然不依靠于任何审察，所以它是立刻发生作用，不容有任何反省的时間。不过在概然推理中，我們只有这种进行方式的极少数的例子，它們甚至比在根据对象的不間断的結合所作的推理中还要少见。在前一种推理中，我們平常总是有意識地考虑过去結果的相反情况，我們比較这种相反情况的两方面，并仔細衡量我們在每一方面所有的那些实驗：由此，我們就可以断言，我們的这一类推理并非直接发生于习慣，而是由間接方式发生的；这点我們现在必須力求加以說明。

显而易见，当一个对象伴有几个互相反对的結果时，我們只

根据过去的經驗来判断它們，并且永远认为我們所曾见为随着这个对象而来的那些結果是可能的。我們过去的經驗既然調节着我們关于这些結果的可能性的判断，所以也調节着我們关于这些結果的概然性的判断；而最常见的結果，我們永远认为有最大的概然性。因此，这里就有两件事需要考虑，即：决定我們将134 过去作为将来标准的那些理由，和我們怎样从过去結果的相反情况中取得单一判断的方式。

第一，我們可以說，将来类似于过去的那个假設，并非建立在任何一种論証上的，而完全是由习慣得来的，我們是被这种习慣所决定去預期将来也有我們所习见的同样一系列的对象。这种把过去轉移到将来的习慣或傾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想像的最初冲动也賦有同样的性质。

第二，但是当我們考虑过去的种种实驗而发现它們彼此性质相反的时候，那么这种傾向本身虽然是充分而完善，可是却不給我們呈现出稳定的对象，而給我們提供一批处于某种秩序和比例的互不調和的意象。因此，最初的冲动在这里就分裂开来，而散布在所有的那些意象，这些意象各自均分了由冲动得来的那种强力和活泼性。过去这些結果中任何一个都可以再度发生；而且我們判断，当它們眞正出现时，它們也将和过去一样以同一比例混合起来。

因此，我們的意图如果在于考究一大批例子中的相反結果的比例，那末我們过去的經驗所呈现的那些意象必然会保留于它們的最初形式，并保存它們的最初比例。举例来說，假使我凭长期观察发现，出海的二十艘船中間只有十九艘駛回。假如我

现在看到二十艘船离开港口：于是我就把我过去的經驗轉移到将来，而設想这些船中只有十九艘安全返回，一艘沉沒。关于此点，并无什么困难。但是因为我們常常检視那些过去結果的各个观念，以便判断单独一个似乎不确定的結果，这种考虑必然改变我們的观念的最初形式，而把經驗所呈现的分散的意象集在一处；因为当我們判断我們所据以推理的那个特殊結果时，我們是参照于經驗的。許多的这些意象被假設为联合一致，而且有大多数的意象就会合在一个方面。这些一致的意象結合起来，使那个观念不但比想像的单純虛构，而且比被較少数实驗所支持的任何观念，都較为强烈和生动。每次新的实驗就等于用鉛笔新画了一道，这道笔划在顏色上給予一种附加的明显性，而并不曾增多或扩大那个形象。这种心理作用在討論机会的概然性时已經那样充分地加以說明，所以我在这里无需再把它說得更清楚了。每一个过去的实驗都可以被认为是一种机会；而我們既然不能确实知道，那个对象的存在还是将符合于某一个实驗，还是将符合于另一个实驗；由于这个緣故，我們在上一个題目（机会的概然性）上所說的一切，也适用于现在的題目（原因的概然性）。 135

由此可见，整个說来，相反的实驗产生一个不完善的信念，或是通过减弱那种习慣，或是通过把那种完善的习慣分为各个不同的部分，随后再加以結合；这种完善的习慣就是使我們概括地断言、我們所沒有經驗过的例子必然类似于我們所經驗过的例子的那种习慣。

在这第二种概然推断方面，我們是根据知識并根据反省过

去实驗的相反情况而进行推理的；为了进一步証实这种說明，我提議作下面的考慮，我也不怕由于这些考慮带着深奥的色彩而被人責怪。正确的推理不論如何深奥，仍应該保持它的力量；正如物质不但在較粗重的、較明显的形式下，而且在空气、火和元气中都能保存它的填充性一样。

第一，我們可以說，概然性不論多大，总是允許有相反的可能性；因为若非如此，它便不是一种概然性，而变成一个确实性了。我們现在所考察的那种最为广泛的原因的概然性，依靠于实驗的相反情况；而且显而易见，过去的一次实驗在将来至少会成为一个可能。

136 第二，这种可能性和概然性的組成部分在本性上是相同的，只有数目上的差別，沒有种类上的差別。前面已經說过，一切单一的机会都是完全相等的，而能使任何一个偶然結果比其他結果占优势的惟一条件，乃是較多数的机会。同样，原因的不确实性既然是被以各种相反結果的观念呈现于我們的那种經驗所发现的，所以当我們将过去轉移到将来，将已知轉移到未知时，过去每一个实驗显然都有同样的分量，而只有較多数的实驗才能够加重某一方面的分量。因此，每一个这样的推理中所含有的可能性也是由各个部分組成的，那些部分本身彼此性质相同，而且与組成反面的概然性的那些部分也是性质相同的。

第三，我們可以建立一条确定原理說，在一切精神现象中也和在自然现象中一样，每当任何一个原因是由許多部分組成，而結果也依照那个数目的变化有所增减时，那么恰当地說，那个結果是一个复合結果，并且是由来自原因的各个部分的若干結果

的联合而发生的。例如，一个物体的重量既然由其各个部分的增減而有所增減，所以我們断言，每个部分都含有这种性质，并对全体的重量有所貢献。原因中一个部分的不存在或存在就随着有結果中相应部分的不存在或存在。这种联系或恒常的結合充分地証明一个部分是另一个部分的原因。我們对任何結果所抱的信念，既然随着机会或过去实驗的数目而有所增減，所以它就該被认为一个复合結果，这个結果的每一部分都发生于相应数目的机会或实驗。

现在让我們把这三种說法結合起来，看看我們能够由它們推出什么样的結論。对于每一个概然性，都有一个和它相反的可能性。这种可能性是由一些部分組成的，那些部分与組成概然性的那些部分性质上完全相同，因而对于心灵和知性有同样 137 的影响。伴随着概然性的那个信念是一个复合的結果，并且是由来自概然性的每个部分的若干結果会合起来所形成的。概然性的每个部分对于产生那个信念既然都有貢献，那么可能性的每个部分在反对的方面也必然有同样的影响，因为这些部分的本性是完全一样的。伴随着可能性的相反信念包含着某一个对象的心象，正如概然性包含着一个与之相反的心象一样。在这一点上来說，这两种信念的程度都是一样的。一方面的較多数的相似的組成部分只有在一个方式下即借着产生它的对象的較为有力而生动的心象，才能发揮其影响，并对另一方面的少数部分占着优势。每个部分都呈现出一个特殊的心象；所有这些心象結合起来就产生了一个总的心象；这个总的心象因为是由較多数的原因或原則发生的，所以也就較为圓滿，較为明晰。

概然性和可能性的組成部分性质上既然相似，所以必然产生相似的結果；而它們的結果的相似性就在于它們各自都呈现出一个特殊对象的心象。但是这些部分的本性虽然相似，它們的数和量都是很有差异；而这种差异必然也如相似性一样出现于結果方面。不过它們所呈现的心象在两方面都是圓滿而完整的，并且包括了对象的一切部分，所以在这一点上不可能有任何差异；只有概然性中由較多数的心象集合起来所产生的那种較大的活泼性才能使这些結果有所区别。

这里有一个不同观点下的大体相同的論証。我們关于原因的概然性的一切推理都是建立在把过去轉移到将来上面。将过去任何一次实驗轉移到将来，足以給予我們以那个对象的心象，138 不論那个实驗是孤立的，或是与其他同类的实驗結合着的，也不論那个实驗是概括全体的，或有其他相反实驗与之对立的。假定这种实驗获得了“結合”和“对立”这两种性质，它仍不会因此失掉它呈现那个对象的心象的原有能力，而只是与具有相似影响的其他实驗相合起来和对立起来。因此，关于相合和对立的方式就可以发生一个問題。关于**相合**，則只能在两个假設之間有所选择。**第一**，借着轉移过去每次实驗而引起的那个对象的心象，仍然保持完整，只是加多了心象的数目。**第二**，否則便是，它加入了其他一些相似而相应的心象中，給予它們以較大的强烈和活泼程度。但是根据經驗看来，第一个假設显然是錯誤的；經驗告訴我們，伴随着任何推理的那个信念只是一个結論，而不是一大批相似的結論；一大批的結論会使心灵迷惑，并且在許多情形下，也因数目太多而无法被任何有限的能力所清楚理解。

因此，剩下来惟一合理的意见就是：这些相似的心象互相搀合，把它们的力量联合起来，因而产生一个较之由任何一个单独的心象所发生的心象更为有力清楚的心象。这就是过去历次实验转移于任何将来结果上时的相合方式。至于它们的对立方式，显然，由于各个相反的心象是互不相容的，而对象又不可能同时符合于两种心象而存在，所以它们的影响就互相抵消，而心灵只是被减掉较弱影响之后剩余下来的那种力量所决定而偏于优势方面的。

我感到，这一大套推理对于一般读者必然显得太深奥了，他们不习惯于这样去深刻反省心灵的理智能力，因此容易把不合于公认的传统意见、以及不合于最简易和最明显的哲学原则的说法，认为是虚妄而加以排斥的。无疑地，要深入体会这些论证是需要一番辛苦的；虽然我们不费多大辛苦也许就可以看到关于这个题目的每个通俗假设的缺点，和历来的哲学在这样高深和奥妙的思辨方面所能给予我们的黯淡的微光。但是这里有两个原则，一个就是，任何对象单就其自身而论，都不含有任何东西，能够给予我们以一个理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也没有理由得出超过我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论；我说，只要人们彻底相信了这两条原则，那就会使他们那样地摆脱一切通常的系统，以致他们不难接受一个显得非常奇特的系统。我们已经发现甚至在我们根据因果关系所进行的最确实的推理方面，这些原则也是有充分说服力的。不过我还要大胆地说，就这些推测性或概然性的推理而

139

論，这些原則还更获得了一种新的証信程度。

第一，在这种推理中，显然不是呈现于我們之前的那个对象本身、給予我們以任何理由，使我們据以推出有关其他任何对象或結果的一个結論。因为后面这个对象既然被假設为不确定的，而且这种不确定性又是由前一个对象中所隐藏着的若干原因的相反情况得来的，所以，如果把任何原因放在那个对象的已知性质中，那些原因便不再是隐藏的了，而且我們的結論也不会不确定了。

第二，但是在这种推理中，同样明显的是：把过去轉移于将来的过程如果只是建立在知性的一个結論上面，那么它就永不能引起任何信念或信意。当我們把一些相反的实驗轉移到将来的时候，我們只能重复这些相反的实驗以及它們的特殊的比例；140 这对于我們对它进行推理的任何单一結果并不能产生任何信念，除非想像把那些互相符合的意象融合起来，并由其中抽出单独一个观念或意象，这个观念或意象的生动和强烈程度是和它所由以获得的那些实驗的数目成比例，并与那些实驗对其相反实驗所占的优势成比例的。我們过去的經驗并不呈现出确定的对象来；而且我們的信念不論如何微弱，既然总是固定在一个确定的对象上，那么显然，那个信念不单是发生于将过去轉移到将来，而是发生于与那种轉移結合着的想像的某种作用。这就会使我們考虑那个官能是在什么方式下进入我們的一切推理中的。

我将以两个或許值得我們注意的附論来結束这个題目。第一个附論可以照这个方式加以說明。当心灵构成关于任何仅仅

是概然的事实的一个推理时，它就回顾过去的經驗，而且当它将过去的經驗轉移到将来时，它面前就紛紛呈现出它那个对象的許多互相反对的心象来，这些心象中种类相同的就結合起来，合并为一个心理活动，因而使那个活动巩固而生动。但是假如一个对象的这許多心象或閃现不是来自經驗，而是来自想像的随意作用；那就沒有这种結果发生，或者虽然发生，也达不到同样的程度。因为习慣和教育虽然可以借那样一种不由經驗发生的重复过程而产生一种信念，可是这却需要长久的时間以及很經常的和无意識的重复过程。概括地說，我們可以断言，当一个人随意地[①]在自己心中重复任何观念（即使那个观念有一个过去的經驗給以支持）时，他并不比当他只滿足于对它观察一次时更为傾向于相信其对象的存在。除了有意識的計划的結果以外，心灵的每次活动因为都是各别而独立的，所以都只有一种各别的影响，并不把它的力量与其他同样的活动的力量联合起来。这些活动既然不被可以产生它們的任何一个共同对象所結合起来，所以它們彼此沒有关系，因而也就不引起力量之間的推移或結合。这个现象，我們以后将会理解得更为清楚。 141

我的第二个附論是建立在心灵所能判断的那些大的概然性和心灵在它們之間所能观察出的那些微細差別上的。当一方面的机会和实驗达到一万次，另一方面的达到一万零一次的时候，于是我們的判断就因为后者占着优势而选择了后者，虽然心灵显然不能检视每一个特殊心象，也不能区別由較大数目发生的

① 见原书 XXII, XXIII 頁。

那个意象的較大活泼程度，因为这里的差异是那样微小的。在感情方面，我們也有平行的例子。显然，依照上述的原理来說，当一个对象在我們心中产生了任何情感，而且这个情感又随着对象的不同数量而变化时，那么，显然，那个情感恰当地說并不是一个单純的情緒，而是一个复合情緒，它是由对象的每一个部分的心象所发生的許多微弱情感組成的。因为，如果不是如此，那个情感便不会随着这些部分的增加而有所增加。例如，希望得到一千鎊的一个人，实际上有一千个或較多的欲望，这些欲望联合起来似乎仅仅构成一个情感，但是每当对象变化一次，他就对較大的数目（即使只是大着一个单位）发生偏向，因而就明白显示出那个情感是組合而成的。不过这样一种微細的差别在情感中不会被觉察到的，因而也不能使这些情感有所区别；这一点是絕对确定的。因此，我們选择較大数目时的心理作用的差别并不依靠于情感，而是依靠于习惯和通則。我們在許多例子中发现，当数目精确而差异明显时，任何总数所包含的数目每增加一次，也就增加了情感。心灵能够凭它的直接感觉知觉到，三个金鎊比两个金鎊产生一个較大的情感；心灵因为类似关系就把这种知觉轉移到較大的数目上，并且借一个通則对于一千金鎊比对于九百九十九个金鎊以較强的情感。这些通則，我們往后将加以說明。

142

不过除了由一个不完全的經驗和相反的原因发生的这两种概然性以外，还有由类比发生的第三种概然性，这种概然性在某些重要条件方面与前两种有所差别。根据上面所說明的假設来說，所有根据原因或結果而进行的推理都建立在两个条件上，即

任何两个对象在过去全部經驗中的恒常結合、以及一个现前对象和那两个对象中任何一个的类似关系。这两个条件的作用就是，现前的对象加强了并活跃了想像；这种类似关系連同恒常結合就把这种强力和活泼性传給关联的观念；因而就說是我們相信了或同意了这个对象。如果你削弱这种結合或类似关系，那么你就削弱了推移原則，結果也就削弱了由这个原則所发生的那种信念，如果两个对象的結合并不經常，或者现前的印象并不完全类似于我們慣见为結合在一起的那些对象中任何一个，那么第一个印象的活泼性并不能完全传給关联的观念。在前面所說明的那些机会和原因的概然性方面，被减少的只是結合的恒常性；而在由类比发生的概然性方面，受到影响的却只有类似关系。离开了結合关系和某种程度的类似关系，便不可能有任何推理。不过这种类似关系既然允許有許多不同的程度，所以这种推理也就依着比例而有或大或小的稳固和确实程度。一个实驗在轉移到一些和它并不精确地相似的例子上时，就失掉了它的力量。不过只要还保留着任何类似关系，这个实驗显然还可以保留足以作为概然性基础的那种力量。

第十三节　論非哲学的概然推断

143

所有这些概然性都是为哲学家們所接受，并被承认为信念和意见的合理基础的。不过还有其他一些概然性，虽由同样原則发生，可是它們却沒有得到同样承认的好运气。属于这一类的第一种概然性可以这样加以說明。如上所述，結合程度和类似关系的减弱，就会减低轉移的順利程度，并因而削弱了証信程

度。我們还可以进一步說，印象的減弱，以及印象出现于記忆或感官之前时它的色彩变得黯淡，也会使那种証信程度同样地減弱。我們根据自己所記忆的任何事实所建立的論証，随着那个事实的或远或近，而有或大或小的說服力量。这些証信程度的差异，虽然不被哲学认为是可靠而合法的（因为若是这样，一个論証今天所有的力量就必然同它在一个月以后所有的力量不同），可是尽管有哲学的反对，这种情况对于知性确实有一种重大的影响，并根据一个向我們提出的論証的提出时間的不同，而在暗中改变了那个論証的权威。印象中的一种較大的强力和活泼性自然地把較大的强力和活泼性传給相关的观念；而依据前面的系統来說，信念是随着强烈和活泼程度而为轉移的。

在我們的各种程度的信念和信意方面，我們还往往可以观察到第二种差异。这种差异哲学家們虽然加以否认，却总是不断地发生。一个新近作过的、并在記忆中仍然新鲜的实驗，比一个已有几分忘却了的实驗更为感动我們，而且对于判断也如对于情感一样有較大的影响。一个生动的印象比一个微弱的印象产生較大的信念，因为它有較为原始的力量可以传給相关的观念，这个观念因此就获得了較大的强力和活泼性。一次新近的观察也有相似的作用；因为习慣和轉移过程在那里較为完整，并且在传达过程中較好地保存了原始的力量。例如一个醉汉看到了他的一个伙伴由于暴飲而死，在一个时期內也会慑于当前事例，深恐自己也蹈其复轍。但是当他对这个情景的記忆逐漸消逝的时候，他的旧的安全感又回来了，而危险也似乎沒有那样确定而眞实了。

我还可再加上属于这一种的第三个例子，即我們根据証明和概然推断所进行的两种推理虽然彼此差异很大，可是前一种推理往往仅仅由于中間的联系論証过多，不知不觉地降落为后一种的推理。的确，当一个推断不經过任何中間原因或結果而由一个对象直接推出来的时候，比起当想像通过一长串互相联系的論証的时候（不論每个环节的联系可以认为是如何无誤），人的信心要較为强固，信念也較为生动。一切观念的活泼性都是借着想像的习惯性的推移而由原始的印象得来的；而这种活泼性虽然必定随着距离而逐漸减低，并且每經一度推移，就要有所損失。有时候，这种距离甚至比相反的实驗还有更大的影响：一个人从一个接近而直接的概然推理，比从各部分都很正确而确定的一长串推論，可以得到一个更为生动的信念。不但如此，后面这种推理还很少产生任何信念；一个人必須有一种非常强固的想像，才能在它經过那样多的阶段中間把証信程度保持到底。

现在这个題目給我們提示出一个奇特的现象，我們在这里不妨加以論述。我們对于古代历史上任何一点所以能够相信，145 显然只是通过了几百万个原因和結果。并通过了长到几乎不可度量的一串論証。有关事实的知識必然是經过多少人的口传才能达到第一个历史家；而当它被写到书上以后，每本新书又都是一个新的对象，它与先前对象的联系也只有借經驗和观察才能被认識。因此，根据前面的推理也許可以得出这样的結論：全部古代史的証据现在必然消失了，或者至少随着原因的連鎖的增加和达到更长的程度而逐漸消失。但是学术界和印刷术只要仍

和现在一样，那末我們如果认为我們的后代在千万年以后竟然会怀疑有过尤利斯·凱撒那样一个人，那似乎是违反常識的；这可以认为是对于我现在这个体系所提出的一种反駁。如果信念只是成立于由原始印象传来的某种活泼性，那末它在經过漫长的推移过程以后就会衰退，最后必然会完全消灭；反过来說，如果信念在某些場合下并不能这样消灭，那末它必然是与活泼性不同的另外一种东西。

在答复这个反駁以前，我先要說，有人从这个論題借取了反对基督教的一个很有名的論証；不过却有这样一种差别，即在这里，人类証据的鏈鎖中的每个环节間的联系曾被人假設为不能超出概然性之外，而且容易发生某种程度的怀疑和不确定。我們确实必須坦白承认，若照这个方式思考这个題目（这种思考方式自然不是眞实的），那末任何历史或传統最后沒有不失去其全部力量和証据的。每一个新的概然性减少了原来的信念，那个信念不論可以被假設为大到怎样程度，而在那样一再减弱之后，它是不可能继續存在的。一般說来，确实就是这种情形；不过我們往后将发现[①]有一个很显著的例外，它在现在这个关于知性的題目方面是极其重要的。146

同时，我們还該假設历史的証据最初是等于一个完整的証明，而根据这样一个假設来解决前面那个反駁。让我們这样考虑：联系任何原始事实和作为信念的基础的现前印象的那些环节虽然是无数的，可是它們都是种类相同，都依靠于印刷者和抄

① 第四章，第一节。

写者的忠实的。一版之后继之以第二版，跟着又印了第三版，这样一直下去，直到我們现在所閱讀的这一册。在各个步驟之間并沒有变化。我們知道了一个步驟，就知道了一切步驟。我們經历了一个步驟，对其余的步驟就不再怀疑。单是这一个条件就保存了历史的証据，而会把现代的記忆传到最后一代。将过去任何事件与任何一册历史联系起来的一长串的因果系列，如果由各个不同的部分組成，而且这些部分各自都需要心灵加以分别想像，那末我們便不可能将任何信念或証据保存到底。但是所有这些証明大部分旣然完全类似，所以心灵便很容易地往来其間，并由一个部分迅速地跳至另一部分，而对于各个环节只形成一个混杂的、一般的概念。通过这种方法，一长串的論証对减低原始活泼性的力量所起的作用，不超过一串短了許多的論証所起的作用。如果后面这一串論証是由各个互相差异而又各自需要分别考虑的部分所組成的。

第四种非哲学的概然性是由我們魯莽地形成的通則得来的那种概然性，这些通則就是我們所恰当地称为偏见的来源。〔人們說〕，爱尔兰人沒有机智，法国人不懂庄重；因此，爱尔兰人的談話虽然在某一次显然很令人愉快，法国人的談話虽然很为明智，而我們对他們仍然怀有极大偏见，他們虽然解事和明理，而我們总认他們是傻瓜或紈袴子弟。人性最容易受这类錯誤的支配；我們这个民族或許也和任何其他民族同样如此。 147

如果有人問，人們为什么作出通則，并允許通則影响他們的判断，甚至违反现前的观察和实驗，那么我就当答复說，在我看来，它們就是发生于一切因果判断所依靠的那些原則。我們的

因果判断来自习惯和經驗；当我們已經习惯于看到一个对象与其他对象結合着的时候，我們的想像就凭借一种自然推移作用由第一个对象轉到第二个对象，这种推移过程发生于反省之前，并且不能被反省所阻止住的。而就习惯的本性而論，它不但在所呈现出的对象和我們所习见的对象恰恰相同的时候，以它充分的力量发生作用，而且即当我們发现了相似的对象的时候，习惯也要在較低程度內发生作用。每逢有一种差异时，习惯虽然总要减少它的几分力量，可是在重要条件仍然相同的場合下，它很少会完全消失。一个人如果因为常吃梨或桃而养成爱吃水果的习惯，那末当他在找不到他的心爱的水果时，也可以滿足于甜瓜；正如一个爱飲紅酒的醉汉，如果遇到白酒，也几乎同样会大喝一陣。我已經根据这个原則解說了根据类比进行的那种概然推断；在那种概然推断中，我們是把我們在过去例子中所有的經驗轉移到那些与我們所經驗过的对象类似而并不恰恰相同的对象上面。类似关系越是減低，概然性也越为減少；不过只要类似关系的任何痕迹还保留着，概然性仍然有几分力量。

我們还可以将这种說法更推进一步，并且可以說，习惯虽然是我們一切判断的基础，可是有时候它却对想像起一种违反判148断的作用，并且使我們对于同一个对象的情緒中发生抵触情形。我把我的意思說明一下。在几乎所有的一切原因中，都有复杂的条件，其中有些是本质的，有些是多余的；有些对于产生結果是絕对必需的，有些只是偶然結合起来的。这里我們可以說，这些多余的条件如果数目极大，而且很显著，并常常与必需的条件結合起来，那么它們在想像上就有那样一种影响，以至即

使在必需的条件不存在的时候，它們也促使我們想到那个通常的結果，而給那种想像以一种强力和活泼性，因而使那种想像比想像的单純虛构較占优勢。我們可以借反省那些条件的本性来改正这种偏向；但这点仍然是确定的，即习惯是先发动的，并給予想像以一种偏向。

为了用一个熟悉的例子把这一点說明起见，让我們考究这样一种情况：一个坐在鉄籠里悬挂在一个高塔頂外的人，在看到他身子下面的陡势时，总不免要发抖，虽然他由于經驗到支持他身子的那个鉄籠的坚固牢靠，知道他十分安全，不会摔下去；虽然降落、跌下、摔伤、摔死等观念只是由习惯和經驗发生的。这种习惯超出了它所由以获得、并与之完全相应的那些例子之外，并影响了在某些方面类似而并不恰恰归在同一规則下的那些对象的观念。深度和跌落这两个情况那样强烈地刺激了他，因而它們的影响就不能被原可使他感到十分安全的"支持"和"坚固性"那两个相反情况所消除。他的想像被它的对象卷去，刺激起与对象成比例的情感。那种情感又回到想像上，活跃了那个观念；那个生动的观念对于情感有一种新的影响，轉而增加其强力和猛力；于是他的想像和情感便这样互相支持，而使全部对他有一种很大的影响。 149

但是现在这个有关〔哲学的〕① 概然性的題目就給我們提供了那样明显的一个例子，我們何必再去找其他的例子呢？这个明显的例子就是：由习惯的这些作用所发生的判断和想像之間的对立。依照我的系統来說，一切推理只是习惯的作用；而习惯

① 〔非哲学的？〕

的作用只在于活跃想像，并使我們对于某一个对象发生强烈的概念。因此，有人或許断言，我們的判断和想像永远不能互相反对，而习慣也不能以那样一种方式影响想像，以至使它和判断对立起来。除非借着假設通則的影响，我們便不能以其他方式克服这个困难。后面[1] 我們将注意我們所应該借以調节因果判断的某些通則；这些通則是就我們知性的本质、并就我們对知性在我們对象判断中所起作用的經驗而形成的。借着这些通則，我們学会了去区别偶然的条件和有效的原因；当我們发现一个結果沒有某某一个特殊条件的参与、也能产生出来时，我們就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一个部分，不論它和那个原因怎样常常結合在一起。但是由于这种通常的結合必然使那个条件在想像上产生某种作用，尽管通則得出相反的結論，因而这两个原則的对立就在我們思想中产生了一种相反关系，使我們把一种推論归于判断，把另一种推論归于想像。通則被归于判断，因为它是范围較广而有經常性的。例外被归于想像，因为它是較为变化无常和不确定的。

这样，我們的一些通則看来就互相对立起来了。当一个在150 很多的条件方面与任何原因相类似的对象出现时，想像自然而然地推动我們对于它的通常的結果有一个生动的概念，即使那个对象在最重要、最有效的条件方面和那个原因有所差异。这是通則的第一个影响。但是当我們重新观察这种心理作用，并把它和知性的比較概括的、比較可靠的活动互相比較的时候，我們就会发现这种作用的不規則性，发现它破坏一切最确定的推

① 第十五节。

理原則：由于这个原因，我們就把它排斥了。这是通則的第二个影响，并且有排斥第一个影响的含义。随着各人的心情和性格，有时这一种通則占优势，有时另一种通則占优势。一般人通常是受第一种通則的指导，明智的人則受第二种通則的指导。同时，怀疑主义者也許会感到高兴，因为他在这里观察到我們理性中一种新的显著的矛盾，并看到全部哲学几乎被人性中的一个原則所推翻，而随后又被这个同一原則的一个新的方向所挽救了。遵循通則是一种极为非哲学的概然推断；可是也只有借着遵循通則，我們才能改正这种和其他一切的非哲学的概然推断。

我們既然有了通則甚至可以违反判断在想像上起作用的例子，所以当我們看到通則因与判断結合而增加它的作用，并且当我们观察到通則在其呈现于我們的观念上比在其他任何观念上给予一种较大的力量时，我們也就不必惊异了。每个人都知道，暗示贊美或責怪的曲折方式，远不及对任何人公然諂媚或譴責那样骇人。不論他用什么样的曲折隐示的方式把他的意见传达出去，并且使他的意见同样确实地被人认識，正像他公开表示出他的意见的时候一样，可是两种表达方式的影响确实不是同样强有力的。一个人在以冷嘲暗諷打击我时，总不如他直截地称我为一个傻瓜和紈袴子时使我那样憤怒，虽然我同样明白[illegible]意思，就像他直截地对我說了那样。这个差异应該归屬于通則 151 的影响。

不論一个人是在公然責罵我，或阴险地隐示他的輕[illegible]两种情形下都不直接觉察他的意思或意见；我只是借着[illegible]它的結果，才觉察到他的意见。因此，这两种情形的惟一差异就

在于，在公开表示他的意见时，他用的是一般的、普遍的标志，而在秘密諷示时，他用的是較为特殊而不寻常的标志。这个情况的結果就是：当一种联系較为常见、較为普遍时，比当它較为少见、較为特殊时，想像較容易由现前的印象轉到不在现前的观念上，并因而以較大力量想像那个对象。因此，我們可以說，公开宣布我們的意见、被称为脫掉假面具，曲折隐示自己的意见、可以說是加以掩飾。一般的联系所产生的观念和一种特殊联系所产生的观念之間的差别，在这里可比作一个印象与一个观念之間的差别。想像中的这种差别在情感上有一种适当的結果；这个結果又被其他条件加以扩大。隐示憤怒或輕蔑，表示我們对于当事人仍有几分体諒，并避免直接責罵他。这就使一种隐藏的諷刺不至于那样的不愉快；不过这仍然依靠于同样的原則。因为一个观念在仅仅隐示出来时如果不是較为微弱一些，人們便不会认为，用这种方式比用其他方式表示意见，是一种較大的敬意的标志。

有时候粗鄙的話还沒有委婉的諷刺使人不快，因为这种謾罵給予我們以一个正当理由去申斥和譴責那个出語伤人的人，因此在他一侵犯我們的时候，我們就似乎已經得到报复了。不152过这个现象也是依靠于同样的原則。因为我們所以責怪一切粗鄙和罵人的語言，只是由于我們认为这是违反礼貌和仁厚的。而其所以违反，又是因为它比任何委婉的諷刺更为駭人。礼貌的规則譴責我們对于交談的人們公然无礼，給予他們很大的痛苦。这个规則一經确立之后，罵人的語言就普遍地受到責怪，而且由于这种語言的粗鄙使說它的人受到鄙弃，所以反而給人以

較少的痛苦。它所以不是那样使人不快，正因为它原来更加使人不快；而其所以更为令人不快，乃是因为它使我們通过明显而不可否认的通則得到一种推論。

在这样說明公开的和隐蔽的諂媚或諷刺的不同影响以外，我将进一步考究另一个与它相似的现象。有許多有关男女体面的細节，如果公然违犯，那么世人永远不会宽恕，但是如果顾全了外表，秘密而隐蔽地违犯了它們，就比較容易被人忽視。甚至那些同样确实地明知人們犯了那种过失的人，在証据有几分間接和含糊的时候，也比在証据是直接而不容否认时，較为容易对那种过失加以宽恕。在两种情形下都有同一个观念呈现出来，并且恰当地說，是被判断同样加以同意的；可是由于这个观念在不同的方式下呈现出来，所以它的影响就有了差别。

我們如果把破坏荣誉规則的这两种公开的和隐蔽的情形加以比較，我們便将发现，两者的差别在于：在第一种情形下，我們所据以推出过失行为来的那个标志是单純的，而且单独就足以成为我們推理和判断的基础，至于在后一种情形下，則有許多的标志，它們如果单独出现，而不伴有許多几乎觉察不到的細微情节，便絲毫不能决定什么。但是任何推理，越是显得单純而一致，而且它越是少运用想像去搜集它的各个部分、并由这些部分推到构成結論的那个相关的观念：那末这种推理便永远越加有說服力；这是一个确实的道理。努力思想就攪乱了意见的有規律的进程；我們往后就会看到这一点①。在这种情形下，观念并 153

① 第四章，第一节。

不以那样大的活泼性刺激我们，因而在情感和想像上也沒有那样的影响。

根据同样原则，我们就可以说明雷茨红衣主教 (Cardinal De Retz)〔译注〕所说的话：世人在许多事情方面是情愿受骗的，而且对于一个在行动上违犯其职业和性格的体统的人，比对于一个在言语上违犯体统的人，也比较容易宽恕。言语上的一种过错比行动上的一种过错往往更为公开、更为明确，因为行为允许有许多掩饰的借口，关于行为者的意向和看法并不能那样清楚地加以决定。

因此，整个看来，每一种还沒有达到知识地步的意见或判断，完全由知觉的强力和活泼性得来，而且这些性质就在心中构成我们所谓对任何对象的存在所具的信念。这种强力和活泼性在记忆中是最为明显的；因此，我们对于记忆官能的可靠性的信任达到了最大的程度，并且在许多方面等于对一个理证所有的信念。这些性质的次一级程度是由因果关系发生的那个程度；这个程度也很高，而当因果的结合被经验发见为完全恒常不变、而且呈现于我们之前的对象也精确地类似于我们所经验过的那些对象的时候，那末这种强力和活泼性的程度就更大了。不过在这个证信程度之下，还有许多其他程度，这些大小不同的证信程度又依着它们传给观念的强力和活泼性的程度，而在情感和154 想像上发生一种相应的影响。我们是借着习惯由原因推移到结果的；我们是由某种现前印象借取我们传播于相关观念上的那种活泼性。但是当我们不曾观察到可以产生强烈习惯的足够多的例子时，或者当这些例子互相反对时，或者当类似关系不精确

时，或者当现前印象微弱而模糊时，或者当經驗有几分消失于記忆之外时，或者当联系依靠于一长串的对象时，或者当推論虽然由通則得来、可是并不符合于通則时：在所有这些情形下，随着观念的强力和强度的减低，証信程度也就减低了。因此，这就是判断和概然推断的本性。

給予这个体系以威信的主要条件，除了每个部分所依据的无可怀疑的論証以外，还有这些部分的互相符合以及必須用一个部分才能說明另一部分的情形。伴随着我們的記忆的信念和由我們判断得来的信念，本性上是相同的，而且由因果的恒常和一致的联系得来的那个判断和依靠于一种間断而不确定的联系上的那个判断之間，也沒有任何差別。这一点的确是很明显的：当心灵根据各种相反实驗作出决定时，它在它的一切决定中最初是自相矛盾、并依照我們所见过或所記忆的实驗的数目的比例而傾向于任何一方面。这种斗爭最后被决定为有利于我們曾见过較多数实驗的那一方面；但是証信的力量仍然要和反面实驗的数目相应地有所减少。組成概然性的每一个可能性，在想像上分別地起着作用；而最后占到优势的是那些可能性較大的集合体，而且这个集合体的力量是和它所占的多数成正比例的。所有这些现象都直接归导到先前的体系；而且我們根据任何其他原則也都不可能对这些现象給予一个滿意的、一致的說明。155 如果不把这些判断看作习慣在想像上的結果，那末我們将迷失于永远的矛盾和謬誤中間。

〔譯注〕 雷茨紅衣主教(1614—1679)是法国教士，著有《回忆录》。

第十四节 論必然联系的观念

我們已經說明了在什么方式下，我們的推理进行到我們的现前印象以外，并且断言，某些特殊原因必然有某些特殊結果；我們现在必須循着原来的路綫返回去考察那个首先出现于我們之前①、而在中途为我們所擱置起来的問題，就是：当我們說，两个对象必然联系着的时候，我們的必然观念是什么。对于这个題目，我要重复我在前面常常需要一再提說的話，就是：我們旣然沒有一个不是从印象得来的观念，所以我們必須找出产生这个必然观念来的某个印象，如果我們說、我們眞正有那样一个观念的話。为了达到这个目的，我就考究，人們平常假設必然性是寓存于什么对象之中。我在发现了必然性永远被人归于原因和結果以后，于是我就轉过来观察人們所假設为处于因果关系中的两个对象，并就那两个对象所能处于其中的一切情况对它們加以考察。我立刻看到，这两个对象在时間和地点两方面都是接近的，而且我們所称为原因的那个对象先行于我們所称为結果的那另一个对象。在任何例子中，我都不能再前进一步；我也不能再发现这些对象之間的任何第三种关系。于是我就扩大視野，观察若干例子；在那里，我发现相似的对象永远处于相似的接近关系和接續关系中。初看起来，这似乎对我的目的毫无帮助。对于几个例子进行反省只是重复同样一些对象，因而不能产生一个新的观念。但是在进一步探討之后，我发现，重复作用

① 第二节。

在每一个情况中并不都是同样的，它产生了一个新的印象，并因而产生了我现在所要考察的那个观念。因为在屡次重复之后，我发现，在这些对象之一出现的时候，心灵就被习惯所决定了去考虑它的通常伴随物，并因为这个伴随物与第一个对象的关系，而在較强的观点下来考虑它。給我以必然观念的就是这个印象或这种决定。 156

我并不怀疑，这些結論在初看之下，人們就不难加以接受，因为它們是由我們已經确立的、并在我們推理中常用的那些原則得出来的明显的推論。第一原則和推論两者的証据可以不知不觉地誘使我們达到这个結論，并使我們想像其中并不含有任何値得我們的好奇的奇特之点。不过这种粗率作风虽然易于使我們接受这个推理，可是它也因而会使这个推理比較容易被人忘却。因为这个緣故，所以我认为发出一个警告是适当的，就是：我方才所考察的是哲学中最高深的問題之一，即关于原因的能力和效能的問題；一切科学对于这个問題似乎都感到非常关心。这样一个警告自然会引起讀者的注意，并使他希望我把我的学說和建立那个学說的論証更加詳細地闡述一番。这个要求是非常合理的，所以我不能不答应，特别是因为我很希望这些原則越加考察，便会得到越大的力量和明白性。

关于原因的效能，也就是使原因之后随着有結果的那种性质的問題，由于它的重要和困难，曾在古今哲学家之間引起了紛紛争論，超过了任何其他的問題。不过在他們开始这些争論之前，我想不妨先考察一下，我們对于成为我們争論題目的那种效能(efficacy)有什么样的观念。这是我发现他們的推理中所主

要地缺乏的，而我在这里要力求加以补充的一点。

157 我一开始要说：效能(efficacy)、动力(agency)、能力(power)、力量(force)、功能(energy)、必然性(necessity)、联系(connexion)和产生性质(productive quality)，几乎都是同义词；因此，要用其中任何一个名词来给其他名词下个定义，那是谬误的。通过这个说法，我们一下子就排斥了哲学家们给能力和效能所下的一切通俗定义；我们不能在这些定义中去寻求这个观念，而必须在它最初所由得来的那个印象中去找寻它。它如果是一个复合观念，那它必然是由复合印象发生的。它如果是简单观念，则它必然是由简单印象发生的。

我相信，关于这个问题的最一般而最通俗的说明就是说[①]：我们既然由经验发现物质方面有一些新的产物，例如物体的运动和变化，并且断言，在某某地方一定有一种能够产生它们的能力；于是我们终于根据这种推理得到能力和效能的观念。不过我们只要一反省两条很明显的原则，就可以相信这只是一个通俗的说明，而不是哲学的说明。第一，理性单独并不能产生任何原始观念，第二，理性就其与经验相区别而言，永不能使我们断言，一个原因或一个产生性质对于每一个存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已加以充分说明；所以我们现在就不再加以申论。

我只是根据这两种考虑推断说，理性既然不能产生效能观念，那末那个观念必然是由经验得来，必然是由这种效能的某些

① 参阅洛克先生：论能力的一章。

特殊例子得来的，而这些例子都是借感官或反省的共同途径进入心灵中的。观念永远表象它們的对象或印象；反过来說就是，每个观念的发生必然需要某些对象。因此，如果我們自称有任何正确的效能观念，那么我們必須举出一些例子来說明那种效能显然是可以被心灵所发现的，而且那种效能的作用也是可以被意識和感觉明显地知觉的。如果举不出这些例子，那么我們 158 就得承认，那个观念是不可能的，是假想的；因为唯一能挽救我們脫离这个两难的困境的那个先天观念的原則已經被駁倒了，而且现在在学术界几乎已被普遍地排斥了。因此，我們现在的任务必然就是要找出某种自然的产生过程，在这个过程中，原因的作用和效能能够被心灵清楚地想像和理解，而不至有任何含糊或錯誤的危险。

曾經自称能說明原因的秘密力量和功能的那些哲学家們①，眞是意见紛紛，他們那一大批的意见对于我們这种探討很少鼓励。有人主张，物体是凭其实体的形式(substantial forms)发生作用的；有人主张，物体是凭其偶有性或性质发生作用的；有些人主张，物体是凭其內容与形式(matter and form)发生作用的；有些人主张，物体是凭其形式和偶有性发生作用的，更有些人主张，物体是借与所有这些都不同的某些潛能和机能(faculties)发生作用的。所有这些意见又都以千百种不同的方式混合和变化，使我們有充分理由去推測，其中沒有一个是有任何根据或証据的；而且假設物质的任何一种已知性质中含有效能，

① 參閱神父馬尔卜兰希第四卷，第三部，第三章及說明。

那是完全沒有根据的。倘使我們考究一下，这些实体的形式、偶有性和功能等原則，实际上并不是物体的任何已知的特性，而是完全不可理解的，不可說明的：那末上述的推測对我們就会有更大的影响。因为哲学家們如果遇到一些令人滿意的、清楚而可理解的原則的話，那么他們显然决不会采用那样含糊而不确定的原則。在像现在这件事情方面，尤其如此，因为这件事情必然是最簡单的知性的对象，如果不是感官的对象的話。总而言之，我們可以断言，我們不可能在任何一个例子中指出一个原因的能力和动力寓存其中的那个原則；在这一点上，理智上最精明的人和理智上最平庸的人是同样沒有办法的。如果任何人以为应当駁斥这种說法，他无需去費心发明长篇大套的推理，他只要立刻給我們指出一个原因的例子，使我們在其中发现出能力或作用原則来。我們不得不常常利用这种挑战的办法，因为这几乎是証明哲学中的一个否定命题的惟一方法。

哲学家們在确定这种能力的历来一切尝試中，旣然都沒有什么成功，这就最后迫使他們作出結論說，自然界的最終的能力和效能是我們所完全不知的，而且我們如果在物质的一切已知性质中来寻找这种最終的能力，那是徒然的。他們在这个意见上几乎是一致的；只有在他們由此所得出的推論中，他們才表现出彼此的意见不同。因为其中有些人，特别是笛卡尔派，建立了一个原理說，我們完全认識了物质的本质，于是他們就自然而然地推論說，物质并不賦有效能，物质本身不可能传达运动，或产生我们所归之于物质的任何一个結果。物质的本质旣然是在于广袤，而广袤又不涵摄现实的运动，仅仅涵攝着可动性，于是他

們就断言，产生运动的那种功能一定不能存在于广袤中間。

这个結論把他們导入他們所认为完全不可避免的另一个結論。他們說，物质本身是完全不活动的，是沒有任何能力使它可借以产生、继續或传达运动的：不过这些結果既然是我們的感官所明显地感到的，而且产生它們的那种能力必然寓存于某个地方，所以它就必然存在于上帝或神，这个神的本性是一切德能全部具备的。因此，神才是宇宙的原动力，他不但首先創造物质，給予它以原始的冲动，并且也通过继續施展全能的力量、支持物质的存在，而且继續不断地給予物质以其所有的那些运动、形象和性质。

这个意见确是很奇特，很值得我們注意，但是我們稍一反省 160 我們现在所以提到它的目的，那么在这里来考察它，就显得有些多余了。我們已經确立了一条原則說，我們的全部观念既然是由印象或某种先前知觉得来，所以如果举不出这种能力被人知觉到在发揮作用的一些例子来，那末我們便不可能有任何能力和效能的观念。这些例子既然不能在物体方面发现出来，所以笛卡尔派根据他們的先天观念的原則进行推理时，就求助于一个最高的精神或神，他們认为神是宇宙間唯一的主动的存在者，并且是物质的每一种变化的直接原因。但是先天观念的原則既然被承认是虛妄的，所以一个神的假設也并不能代替了那个原則、来帮助我們說明呈现于我們感官前面或是我們在內心意識到的一切对象中所寻找不到的那种动力的观念。因为，如果每个观念都是由一个印象得来的，那么一个神的观念也是由同一根源发生的；而如果任何感觉印象或反省印象都不涵攝任何力

量或效能，那么也就同样不可能发现或想像神具有任何那样主动的原則。所以，这些哲学家們既然已經断言，物质不可能有这样一个效能的原則，因为我們不能在其中发现那样一个原則；同样的推理方法也該决定他們把这个原則排除于最高存在者之外。如果他們认为这个意见是荒謬而不敬的（它确实也是这样），那么我可以告訴他們，怎样才可以避免它，就是：他們在起初就該断言，他們幷沒有任何对象中的能力或效能的恰当观念。因为不論是在物体中或在精神中，不論是在高級事物中或是在低級事物中，他們都不能发现出一个可以表现这种能力的例子。

有些人主张有第二性原因的效能，而給予物质以一种派生的但系实在的能力和功能，根据这些人的假設来說，上述的結論161也同样是不可避免的。因为他們既然承认这种功能不存在于物质的任何已知性质中，那么关于这个观念的来源仍然存留着困难。如果我們实在有一个能力观念，那么我們可以把能力归之于一种未知的性质：但由于那个观念不可能从那样一个性质得来，而且已知性质中也沒有任何能够产生它的东西；所以，当我們想像自己具有通常所理解的任何这样一个观念时，我們就是欺騙了自己。一切观念都由印象得来，并且表象印象。我們永远沒有包含着任何能力或效能的任何印象，因而我們也沒有任何能力的观念。

〔有些人主张說，我們在自己心中感觉到一种功能或能力；我們在这样获得了能力观念以后，便把那种性质轉移到我們不能在其中直接发现它的物质上。他們說，我們身体的运动和我們心灵的思想及情緒都服从意志；我們也不必远求，就可得到

一个正确的力量或能力的观念。不过要使我們相信这个推理是如何的謬誤，我們只須思考下面这一点就够了：即意志在这里虽然被当作一个原因，可是它和它的結果之間幷沒有一种可以发现的联系，正如任何物质的原因和它的相当的結果之間沒有这种可发现的联系一样。我們远远看不到一个意志行为和一种身体运动之間的联系；而且大家都承认，沒有任何結果是更难以用思想和物质的能力和本质来說明的。意志对我們心灵的控制，也幷不是較为可以理解的。那里的結果和原因是可以区别，可以分离的，而且人們如果不是預先經驗到它們的恒常結合，这种結果也幷不能被預先见到。在某种程度內，我們对于自己的心灵有一种控制力，但是超过了那个限度，我們便絲毫不能加以控制；我們如果不求助于經驗，我們便显然不能确定我們的控制权的精确界限。簡单說来，心灵的作用在这一方面是和物质的作用一样的。我們只看到心灵的各种作用的恒常結合；超出这个限度，我們就不可能进行推理。任何內心的印象，和外界的对象一样，都沒有明显的功能。因此，物质既被哲学家們承认是借一种未知的力量发生作用的，所以我們如果想求助于自己的心灵来得到一个力量观念，那也是一种徒然的希望①。〕

我們已經建立了一个确定的原理說，一般的或抽象的观念只是在某种观点下被观察的特殊观念，而且在反省任何对象时，

---

① 〔我們的神的观念也有同样缺点；不过这对宗教和道德学都不能有任何影响。宇宙的秩序証明有一个全能的心灵；那就是說，这个心灵的意志是恒常伴随着有一个生物和存在物的服从的。不再需要有其他东西去对宗教的全部信条給予一个基础。而且我們也无需对最高存在者的力量和功能形成一个明晰的观念。〕

我們不可能把一切特定程度的数量和性质排除于思想之外，正如不能把它們排除于事物的实在的本性以外一样。因此，我們如果具有任何一般的能力观念，我們也必然能够想像这个观念的某种特定的类别；而且能力既然不能单独存在，而永远被看作是某种存在物或存在的一个属性，所以我們必然能把这种能力放在某种特定的存在物中，并且想像那个存在物是賦有一种实在的力量和功能，而那样一个特定的結果就必然由这个功能的作用产生出来。我們必須明晰地、个别地想到因果之間的联系，并且必須在单看到其中之一以后，就能够断言在它之后或在它之先必然有另一个存在。这才是想像一个特定物体中一个特定能力的眞正方式；而由于离了一个个体的观念就不可能有一个一般的观念，所以如果特殊观念不可能存在，一般观念也决不能存在。但是现在最明显不过的一点就是：人类心灵对于两个对象并不能形成那样一个观念，使自己能够想到它們之間的任何联系，或是明晰地理解到联合它們的那种能力或效能。那样一种联系就会等于一个理証，并且会意味着、一个对象絕对不可能162不随着另一个对象出现，或被想像为不随着另一个对象出现：但是这种联系在一切情形下都已經被排斥了。如果有任何人持着相反的意见，并且以为自己已經获得了任何一个特定对象中的能力的概念，我希望他可以給我指出那个对象来。但是在我遇到这样一个人以前（我对于这一点是絕望的），我就不得不断言：我們既然永不能明晰地想像、一个特定的能力如何能够寓存于一个特定的对象中，那么我們如果設想自己能够形成那样一个一般观念，那就只是在欺騙自己。

由此可见，整个說来，我們可以推断說，当我們談到一个高級的或低級的存在物賦有一种与任何結果成比例的能力或力量时，当我們說到对象之間的一种必然联系，并且假設这种联系依靠于这些对象中任何一个所賦有的一种效能或功能时：那么在所有这样应用的表达方式中，我們实在沒有任何明确的意义，我們只是运用了普通的詞語，而并无任何清楚而确定的观念。不过这也許是这些表达方式在这里由于被誤用了，因而失掉了它們的眞义，而不见得是它們原来就沒有任何意义；所以，我們应該对于这个題目再給予一番考虑，看看我們是否可能发现出我們所附于这些表达方式上的那些观念的本性和来源。

假如有两个对象呈现于我們面前，其中一个是原因，另一个是結果；那么显然，我們不能单凭思考一个对象或两个对象，就可以发现結合它們的那个联系，或者能够确实断言，它們之間有一种联系。因此，我們并不是从任何一个例子中得到因果观念，得到能力、力量、功能和效能的必然联系观念。如果我們从来只见到一些彼此完全不同的对象的个别結合例子，那么我們就永远不能够形成任何那样一些的观念。

但是还有：倘若我們看到同样一些对象永远結合在一起的若干个例子，我們便立刻想到它們的联系，而开始由这一个推出那一个来。因此，类似的例子的这种重复，就构成能力或联系的本质，并且是这个观念所由以发生的来源。因此，为了理解能力的观念，我們必須考虑那种重复；而且为了解决长时期来使我們迷惑的那个难題，我只要求这一点就够了。我是这样进行推理的。完全类似的例子的重复出现永远不能单独产生出不同于任 163

何特定例子中所发现的观念的一个原始观念：这一点前面已經說过，并且是"我們一切观念都由印象复现而来"的那个基本原则的一个明显結論。因此，能力观念既是不能在任何一个例子中找到的一个新的原始观念，而却又在若干个例子重复之后发生出来，那么可以断定：重复单独并不能产生那个結果，它必然要显现或产生可以作为那个观念来源的某种新的东西。如果重复过程既不显现、也不产生任何新的东西，那末我們的观念虽然可以由于重复而增多，但是并不能够扩大得超出我們在观察单独一个例子时所见的它們原来的样子。因此，由許多类似例子的重复所发生的每一种扩大效果（例如能力观念或联系观念），都是由那种重复的某些結果复现而来的，我們只有先理解了这些結果，才可以完全理解这种扩大效果。不論在什么地方我們看到重复过程显现了或产生了任何新的东西，我們就必須认为能力也在那个地方，而决不可在其他任何对象中去找寻它。

但是，显而易见，第一，相似的对象在相似的接續关系和接近关系中的重复，在任何一个对象中显现不出任何新的东西来；因为我們既不能由这个对象作出任何推断，也不能把它作为我們理証的推理或概然推理的題目；这点在前面已經証明过了[①]。164 即使我們能够由此作出一个推断，那在现在情形下也无关重要；因为任何一种推理都不能产生像能力观念这样一个新的观念；可是不論什么地方，我們只要进行推理，我們必須預先具有可以成为我們推理对象的清楚观念。概念永远先于理解，而当概念

① 第六节。

模糊时，理解也就不确实了；在沒有概念的时候，必然也就沒有理解。

第二，类似对象在类似情形下的这种重复，不論在这些对象以內，或是在任何外在的物体以內，确是都产生不了任何新的东西。因为我們都会立刻承认，我們所见的各个类似原因和結果互相結合的若干例子，其本身是完全互相独立的；我现在所见的由两个弹子相撞而发生的那种运动的传达，和我在一年以前所见的由那种撞击得来的运动的传达，完全是互相区别的。这些撞击彼此并沒有影响。它們在时間和空間上是完全隔开的。纵然其中之一次的撞击不曾存在过，另外一次的撞击还是可以存在、并传递运动的。

因此，对象的恒常結合以及它們的接續关系和接近关系的始終类似，并不在这些对象中显现或产生任何新的东西。但是必然观念、能力观念或效能观念却是由这种类似关系得来的。因此，这些观念并不表象任何属于或能够属于恒常結合着的对象的任何东西。这将被发现是一个完全不能回答的論証，不論我們在哪一个观点下去考察它。类似的例子仍然是我們的能力观念或必然观念的最初来源，而同时，它們却又不借它們的类似关系互相影响，或影响任何外在的对象。因此，我們必須轉向其他方面去找寻那个观念的来源。

产生能力观念的若干类似例子，虽然并不互相影响，并且永远不能在对象中产生任何新的性质，可以作为那个观念的范本，可是对于这种类似关系的观察，却在心灵中产生了一个新的印象，成为那个观念的眞实范本。因为当我們在足够多的例子中 165

观察到了那种类似关系以后，我們立刻就感到心灵有由一个对象轉到它的通常伴随物的傾向，并因为那种关系而在較强的观点下来想像它。这种傾向就是那种类似关系的惟一結果，因此必然与能力或效能是同一的东西，能力观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似結合的例子导致我們的能力和必然概念。这些例子本身是彼此完全区别的，除了在观察它們和集合它們的观念的心灵中以外，并沒有任何結合。因此，必然性就是这种观察的結果，并且只是心灵的一个內在印象，或者是把我們的思想由一个对象带到另一个对象的傾向。若不是在这个观点下来考虑必然性，我們就絲毫不能有什么必然概念，也不能把它归之于外界的或內心的对象，也不能把它归之于精神或物体，原因或結果。

因果的必然联系是我們在因果之間进行推断的基础。我們推断的基础就是发生于习慣性的結合的推移过程。因此，它們两者是一回事。

必然性观念发生于某种印象。一切由感官传来的任何印象都不能产生这个观念。因此，它必然是由某种內在印象或反省印象得来的。沒有一个內在印象与现在的問題有任何关系，与现在問題有关系的只有习慣所产生的由一个对象推移到它的通常伴随物的观念上的那种傾向。因此，这就是必然性的本质。整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我們永远也不可能对它形成任何那怕是极其渺茫的观念，如166 果它被看作是物体中的一种性质的話。或者我們根本沒有必然性观念，或者必然性只是依照被經驗过的結合而由因及果和由

果及因进行推移的那种思想傾向。

正如使二乘二得四和三角形三內角之和等于两直角的那种必然性、只存在于我們借以思考并比較这些观念的那个知性作用中一样，結合原因和結果的那种必然性或能力，同样地存在于心灵在因果之間进行推移的那种傾向中。原因的效能或功能既不存在于原因本身，也不存在于神，也不存在于这两个原則的結合中；而完全是属于思考过去全部例子中两个或更多对象的結合的那个心灵。原因的眞正能力、連同其联系和必然性都在于这里。

我觉察到，在我所已提出的、并在本书进程中将来有机会要提出的全部似非而是之論里面，现在这个似非而是之論是最为駭人的；我只有凭借坚实的証明和推理的力量，才能希望它为人所接受，才能克服人类的根深蒂固的偏见。在我們信服这个学說之前，我們必須反复思維下列各点：一点是，单純观察任何两个不論如何关联着的对象或行动，决不能給予我們以任何能力观念，或两者的联系观念；一点是，这个观念是由它們的結合一再重复而发生的；一点是，那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西，而只是凭其所产生的那种习慣性的推移对心灵有一种影响；一点是，这种习慣性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的；因此，能力和必然性乃是知觉的性质，不是对象的性质，只是在內心被人感觉到，而不是被人知觉到存在于外界物体中的。任何奇特的东西通常总是要引起人們的惊奇；而随着我們贊同或不贊同这个論点，这种惊奇就会立刻轉变成最高度的尊敬或鄙視。我恐怕，前面的推理虽然在我看来是最为簡易、最为 167

确定的，可是在一般讀者方面，心灵的偏执仍然会占到上风，以致他們会反对现在这个学說。

这个反对的偏执是容易說明的。我們平常观察到，任何內心印象如果被外界对象所引起，而且在这些对象呈现于感官的同时，这些內心印象总是要出现：心灵便有一种很大的倾向对这些外界对象加以考虑，并将这些內心印象与外界对象結合起来。例如，因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象，我們便自然而然地想像那些对象和性质甚至有一种空間上的結合，虽然那些性质的本性不容許那样的結合，并且事实上也不在任何地方存在的。不过关于这一点，以后还要詳細討論①。这里，我們只說下面一点就够了，就是：这种倾向就是我們所以假設必然和能力都存在于我們所考察的对象之中、而不存在于考察它們的心灵中的緣故；虽然当我們不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念轉到它的通常伴随物的观念上的一种倾向的时候，我們对它并不能形成任何那怕是极其渺茫的观念。

这虽然是我們对必然性所能給予的惟一合理的說明，可是相反的观念仍然由于上述的原則盘踞在心中，所以我并不怀疑，我的意见将被許多人认为荒誕可笑的。什么！原因的效能是存在于心灵的倾向中么！照这样說，原因的作用岂不是不能完全独立于心灵以外，而且当沒有心灵存在着来思維它們、对它們进行推理时，原因就不能继續其作用么！思想可以說是依靠原因

① 第四章，第五节。

发生作用，原因却不能说是依靠思想而起作用。这就是将自然的秩序颠倒了，把眞正是第一性的东西认作第二性的了。对于每一个作用，都有一个和它相称的能力；而这种能力必须被放在那个起作用的物体上。如果我们把能力从一个原因移去，那我 168 们就必须把它归于另一个原因；但是如果把能力从所有的原因移去，而将它赋予一个除了对因果有所知觉以外、与因或果再无任何关系的存在物，那就是极端的谬误，违反了人类理性的最确定的原则。

对于所有这些论证，我只能答复说，这里的情况就像一个盲人对于朱红色与喇叭声音的不同、以及光与坚固性的不同的那个假设，自称发现其中有许多的谬误一样。如果我们眞正沒有任何一个对象中的能力或效能的观念，或者沒有因果之间任何眞正联系的观念，那末我们要想证明在一切作用中一种效能都是必要的，这是毫无益处的。我们在作这样谈论时，并不了解自己的意思，只是无知地混淆那些完全各别的观念罢了。我诚然愿意承认，在物质和精神的对象中可能有一些性质是我们所完全不知道的；如果我们高兴把这些称为*能力*或*效能*，那对世人也无关重要。但是我们如果用能力和效能等名词，不指这些未知的性质，而用它们指示我们对之有清楚观念的某种东西，可是那种东西与我们应用它所指的那些对象又都是不相容的，那么立刻就会发生含糊和错误，而我们也就被一种虛妄的哲学带入了歧途。当我们把思想的倾向转移于外界的对象，并且假设它们之间有任何实在的、可理解的联系时，情形就是这样；因为这种性质只能属于思考它们的心灵。

人們可以說，自然的作用是独立于人类思想和推理以外的，我也承认这点；因而我已經說过，对象之間彼此有接近关系和接續关系；相似的一些对象可以在若干例子中被观察到有相似的关系，所有这些都是独立于知性的活动以外，并且是在这种活动之先发生的。但是我們如果再进一步，而以一种能力或必然联系归之于这些对象；这是我們絕不能在它們身上发现的；而必须从我們思維它們时內心的感觉得到这个能力观念。我对这点深信不疑，我并且願意借一种并不难于理解的巧妙手法，把我现在这种推理轉变成它本身的一个例証。

169

当任何对象呈现于我們面前时，它立刻就使心灵轉到通常被发现为伴随这个对象的那个对象的生动观念上。心灵的这种傾向就形成了这些对象之間的必然联系。但是当我們改变观点、由对象轉到知觉时，那末印象就被看作是原因，而生动观念就被看作是結果；而它們之間的必然联系就是我們感觉到由这一个观念轉到另一个观念的那个新的傾向。我們內心的知觉之間的結合原則和外物之間的那种結合原則同样是不可理解的，除了凭借經驗之外不可能在其他方式下被我們所认識的。但是經驗的本性和結果已經被充分地考察和說明过了。它永远不能使我們洞察对象的內在結构或作用原則，它只是使心灵习惯于从一个对象轉到另一个对象。

现在这时候已該将这个推理的各个部分归結起来，并在将它們結合起来以后，給构成我們现在的考察題目的因果关系下一个精确的定义。如果我們原来可以換一个方法进行，那末照这样先考察根据因果关系而进行的推断，然后再說明那个关系

自身，这样的顚倒次序是无可宽恕的。但是由于这个关系的本性那样地有賴于那个推断的本性，所以我們就被迫在这种似乎荒謬的方式下进行考察，并且在我們能够精确地給某些名詞下精确的定义或确定其意义之前，就先应用了那些名詞。现在我們要給原因和結果下个精确定义，借以校正这个缺点。

对于这个关系，可以下两个定义，这两个定义的不同之处，只在于它們对于同一个对象提供了两个不同的观点，使我們把 170 它看作一个**哲学的**关系或**自然的**关系，把它看作对两个观念所作的比較或看作两个观念間的联系。我們可以給一个原因下定义說，“它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”如果因为这个定义是由原因以外的对象得来的，而被认为有缺陷，那末我們可以用另一个定义来代替它，即：“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样地結合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的較为生动的观念。”倘使这个定义仍然因为同一理由而遭到駁斥，那么我就沒有別的办法，只能希望表现出这样細心的人們拿出一个更为正确的定义来代替它。至于我自己，我不得不承认对此无能为力。当我极其精确地考察那些通常称为原因和結果的对象时，我发现，在考察单独一个的例子时，一个对象是在另一个对象之先并与之接近的；当我扩大視野去考察若干个例子时，我也只发现相似的对象通常处于相似的接續关系和接近关系中。其次，当我考察这种恒常結合

的影响时，我看到，除了凭借习惯以外，那样一种关系永远不能成为推理的对象，永远不能在心灵上发生作用；只有习惯才能决定想像由一个对象的观念推移到它的通常伴随物的观念，并由一个对象的印象轉到另一个对象的較为生动的观念。这些意见不論显得怎样奇特，而我认为，对于这个題目多費心思去作进一步的探討或推理，那是徒劳无益的，所以我就把这些意见作为确定的原理、而深信不疑了。

在結束这个題目之前，我們应当从这里得出一些系論来，借171 以消除哲学中一向十分流行的若干偏见和通俗謬誤。第一，从前面的学說，我們可以知道，一切原因都属于同一种类，而在特殊方面說来，則我們有时在作用因(efficient causes)和必需因(causes sine qua non)之間所作的区别，或在作用因、形相因、質料因、模式因和終极因之間所作的区别，都是沒有基础的。因为我們的作用因的观念既然是由两个对象的恒常結合得来的，所以不論什么时候观察到这种結合，这个原因便是作用因，这种結合若是观察不到，便永远不能有任何一种原因。根据同一理由，我們也必須排除原因和外緣(occasion)的区别，如果它們被假設为指示任何本质上互相差异的东西。如果恒常的結合包括在我們所称为外緣的中間，那它就是一个实在的原因。如果不是的話，它就根本不是一种关系，因而也不能引生任何論証或推理。

第二，同样的推理过程将使我們断言，必然性只有一种，正如原因也只有一种一样；而且关于精神的(moral)和物理的必然性通常所作的那个区别，在自然中幷无任何根据。从前面給必然性所作的說明看来，这一点是清楚无疑的。构成物理必然性

的是对象的恒常結合、以及心灵的傾向：如果沒有这两个因素，那就等于一个机会。对象既是必然結合着的或不結合着的，心灵既是必然傾向或不傾向于由一个对象轉到另一个对象的，所以在机会和絕对必然之間并无任何中介。如果把这种結合和傾向减弱，你并沒有改变了必然的本质；因为即使是在各种物体的作用中，这些也有不同的恒常程度和强力程度，可是也并不产生出另外一种因果关系来。

我們通常对能力和能力的发揮所作的区别，也是同样沒有基础的。

第三，我們曾經力图通过前面的推理，証明原因对于每一 172 个开始的存在的必要性并不是建立在理証的或直观的論証上面的，现在我們或許能够充分克服我們对那个推理自然地所抱的全部反对情緒了。在下了前面那些定义以后，那一个意见将不再显得是奇特的了。如果我們給原因下定义說，它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的对象处在类似的先行关系和接近关系中；那么我們就很容易想到，所謂每一个开始的存在都应当伴有那样一个对象这件事、并沒有絕对的或形而上学的必然性。如果我們把一个原因下定义为一个先行于、接近于另一个对象的对象，而且它和另一个对象在想像中密切地結合起来，以致一个对象的观念决定心灵形成另一对象的观念，而且一个对象的印象也决定心灵形成另一对象的較为生动的观念；那么我們就更不难同意这个意见了。在心灵上所加的这种影响本身是完全奇特而不可理解的；而我們除了根据經驗和观察以外，也

不能确实知道实在有无这种影响。

我将加上第四个系論，就是：凡我們对之不能形成一个观念的任何对象，我們永远不能有相信它存在的理由。因为我們关于事物存在的一切推理既然都是由因果关系得来的，而且我們关于因果关系的全部推理既然是由所經驗到的对象間的結合得来的，而不是由任何推理或反省得来的，那么这种經驗同样也必然使我們对这些对象产生一个概念，并且必然使我們的結論免除一切神秘性。这一点本来是那样明显，不值得我們注意的，而我們所以提到它，乃是为了避免人們对于下面关于物质和实体的推理可能提出某些这一类的反駁。不消說，这里并不需要对于对象有充分的知識，而只需要对我們信其为存在的对象的那些性质具有充分的知識。

173

第十五节 判断原因和結果所依据的規則

依照前面的学說，如果单凭观察，不求助于經驗，那末我們便不能确定任何对象为其他对象的原因；我們也不能在同样方式下确实地断定某些对象不是原因。任何东西都可以产生任何东西。創造、消灭、运动、理性、意志；所有这些都可以互相产生，或是产生于我們所能想像到的其他任何对象。我們如果将上述两个原则比較一下，那末这个說法也并不显得奇特：上述的两个原则的一个就是：各个对象的恒常結合决定了它們的因果关系，另一个就是[①]：恰当地說，除了存在和不存在之外，沒有对象是

① 第一章，第五节。

互相反对的。不論什么地方，对象如果不是互相反对的，那里就沒有东西阻止它們发生因果关系全部所依靠的那种恒常的結合。

一切对象既然都有互为因果的可能，那么如果确定一些通則，使我們借以知道它們什么时候确实是那样的，那可能是适当的。

1. 原因和結果必須是在空間上和时間上互相接近的。

2. 原因必須是先于結果。

3. 原因与結果之間必須有一种恒常的結合。构成因果关系的，主要是这种性质。

4. 同样原因永远产生同样結果，同样結果也永远只能发生于同样原因。这个原則我們是由經驗得来的，并且是我們大部分哲学推理的根源。因为当我們借着任何清楚的实驗已經发现出任何现象的原因或結果的时候，我們不等待这个最初关系观念所由以得来的那种恒常重复，立刻就把我們的观察推到每一 174 个同类现象上。

5. 还有另外一个原則是依靠着这个原則的，就是：当若干不同的对象产生了同样結果时，那一定是借着我們所发现的它們的某种共同性质。因为相似的結果既然涵攝相似的原因，所以我們必須永远把那种原因作用归之于我們所发现为互相类似的那个条件。

6. 下面的原則也是建立于同样的理由。两个相似对象的結果中的差异，必然是由它們互相差异的那一点而来。因为相似的原因既然永远产生相似的結果，那么在任何例子中我們如

果不能实现我們的預料，我們便必須断言，这种不規則性是由那些原因中某种差异而来。

7. 当任何对象随着它的原因的增减而增减时，那个对象就应該被认为是一个复合的結果，是由原因中几个不同部分所发生的几个不同結果联合而生。这里人們假設，原因的一个部分的不存在或存在永远伴有結果中一个相应部分的不存在或存在。这个恒常的結合就充分証明了一个部分是另一个部分的原因。不过我們必須小心不要从少数实驗中推出这样一个結論。例如某种程度的热給人以快乐；如果你减少那种热，快乐也就降低；不过并不能由此推断說，如果你把热加大到超出了某种限度，快乐也同样会增加；因为这时我們发现，快乐就变为痛苦了。

8. 我所要提出的最后第八条規則是：如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却沒有产生任何結果，那末它便不是那个結果的惟一原因，而还需要被其他可以推进它的影响和作用的某种原則所协助。因为相似的結果既是必然在接近的时間和地点中跟随着相似的原因，所以它們的暫时分离就表明，这些原因是不完全的原因。

175

我所认为在我的推理中应該运用的全部邏輯就是这样，甚至这一套邏輯或許也不是很必需的，而是可以被人类知性的自然原則所代替的。我們經院派的大师們和邏輯家們在他們的理性和能力方面并不表明他們比一般人有那样大的优越性，以至使我們乐于效法他們，发表一大套的規則和教条来指导我們在哲学中的判断。所有这类性质的規則都很容易发明，但是应用起来，却极感困难；甚至似乎最自然、最簡单的实驗哲学，也需要

人类判断的极大的努力。自然中沒有一种现象不是被那么多的不同的条件所組合、所改变的，所以为了要达到起决定作用的一点，我們必須謹愼地把多余的东西分离出去，并且借着新的实驗探討一下，是否第一次实驗中的每一个特定的条件对这个实驗都是必需的。这些新的实驗仍然需要同样地加以討論；因此，我們需要极其恒久不懈，坚持探討，并且需要极大的机敏，在呈现出的那样多的路綫中选择最正确的路綫。如果在自然哲学中还是这种情形，那么在精神哲学中，岂不更該是这种情形么？因为在精神哲学中，情况尤其复杂得多，而且任何一种心理作用所必需的那些观点和意见是那样隐晦而模糊的，以致它們往往逃脫我們最严密的注意，而且不但它們的原因难以解释，甚至它們的存在也不被人知晓。我深怕，由于我在我的探討中所获得的成就很小将会使这种說法显得是一种辯解，而倒不是一种自負。

如果有任何东西能使我在这一方面觉得安心的話，那就是把我的实驗范围尽可能地扩大；因为这个緣故，所以在这里应当考察一下畜类的推理能力，也如我們考察人类的推理能力那样。 176

第十六节　論动物的理性

否认明显的眞理固屬可笑，而費了許多心思来为明显眞理进行辯护，也相差无几；在我看来，最明显的一条眞理就是：畜类也和人类一样賦有思想和理性。这里的論証是那样明显的，以致它們永远不会逃掉最愚蠢、最无知的人們的注意。

我們自觉到，我們自己在选定手段以达到目的时，是被理性和意图所指导的，而当我們作出那些趋向自卫、以及取得快乐和避免痛苦的行为时，并不是盲目无知或任意妄为的。因此，当我們在千百万例子中看到其他动物作出相似的行为、并使那些行为指向相似的目的时，那末我們的理性和概然推断的全部原則，便以一种不可抗拒的力量迫使我們相信有相似原因存在。我想，我們无需列举各种細节，来具体地說明这个論証。稍加注意，我們所得的例子已超过了需要。动物行为和人类行为在这一方面是那样地完全类似，所以我們随意选择的第一个动物的第一个行为，便足以供給我們以一个証明现在这个学說的不可抗拒的論証。

这个学說不但明显，而且有用，并且供給我們以一种試金石，使我們可借以检驗这种哲学中的每一个体系。我們是根据动物的外表行为与我們自己的外表行为的互相类似，才判断出它們的內心行为也和我們的互相类似。这个推理原則如果推进177 一步，将会使我們断言：我們〔人类和畜类〕的內心行为既然互相类似，那末它們所由以发生的那些原因，也必然互相类似。因此，如果有任何一个假設被提出来說明人类和畜类所共同的一种心理活动时，我們就必須将这个假設应用于两者；每一个正确的假設既然都經得起这种检驗，所以我可以大胆地肯定說，任何虛妄的假設都經不起这种检驗。哲学家們用以說明心理行为的那些体系有一个共同缺点，就是：那些体系都假設了一种不但超出畜类能力、甚至超出我們人类中儿童和普通人的能力的精微和深奧的思想；虽然这些人也和具有最卓越的天才和悟性的人

一样，可以有同样的情緒和感情。这样一种玄妙的說法正是任何体系的虛妄性的一个清楚的証明，正如与此相反的簡易理論是任何体系的眞实性的一个清楚的証明一样。

因此，让我們把我們关于知性本质的现在这个体系、作这种决定性的检驗，看看它是否可以同样說明畜类的推理，一如其說明人类的推理那样。

这里我們必須区别那些一般性的并似乎与动物的平常能力相称的行为，和它們有时为了保存自体、蕃衍物种所表现的那些較为奇特的机智的事例。一条避免烈火和悬崖、躲开生人、向主人表示亲热的狗，供給我們以第一种的例子。一只細心巧妙地选择地点、覓取筑巢材料、并以一定的时間在适当季节中像一位化学家在最精密的設計中那样細心謹愼地孵卵的鳥，供給我們以第二种行为的一个生动的例子。

关于前一种行为，我說，它們是根据一种推理进行的，那种推理本身和人的推理并无差別，而其所依据的原則和人性中出现的原則并无差异。首先，它們的記忆或感官之前必須有某种 178 印象直接呈现出来，以为它們判断的基础。狗从他主人的音調推断出他的发怒，并且預见到它要受到懲罰。它由刺激其嗅觉的某种感觉，判断出它所追捕的猎物离它不远了。

第二，它由现前印象所得出的推断是建立在經驗之上的，是建立在它对过去例子中这些对象的結合所作的观察上面的。如果你将这个經驗加以变化，狗也会将它的推理加以变化。如果你在一个时期內，在某种标志或动作之后，继之以鞭笞，随后又在另一种标志之后，继之以鞭笞，那末它会根据了它的最近經驗

陆續得到不同的結論。

让任何一个哲学家試一試，設法去說明我們所称为信念的那种心理作用，并且不用习慣对想像的影响来說明这种信念所由得来的那些原則，并且使他的假設同样可以应用于畜类和人类；在他作到这一点以后，我就答应接受他的意见。不过同时我也要求一个公平的条件，即如果我的体系是能够滿足所有这些条件的惟一体系，它就要被当作完全滿意和有信服力的，而加以承认。这个体系是惟一的，这一点几乎不用任何推理就是明显的。畜类确实永远知觉不到对象之間的任何实在联系。所以它們只是借着經驗由一个对象推到另一个对象的。它們永远不能借任何論証形成一个一般的結論說，它們所不曾經驗过的那些对象类似于它們所經驗过的那些对象。因此，經驗只是单独借着习慣对它們起作用的。所有这些理論对人来說，已是充分明显的了。至于畜类，則更是絲毫不能怀疑有任何錯誤；必須承认这是我的体系的一个有力的証实，或者是它的一个不可抗拒的証明。

习慣的力量使我們安于任何一种现象，而最明显地給我們指出这一点的，就是这件事，即：人类对于自己的理性的活动并不感觉惊奇，而同时，他們却惊羡动物的本能，并且只因为它不能归入同样一些原則，而觉得它难以說明。如果正确地考虑这个問題，那末理性也只是我們灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我們經历一系列的观念，并按照特殊情况和关系而賦予那些观念以特殊的性质。这种本能誠然是由过去的观察和經驗发生的；但是，任何人都无法举出最后的理由，来說

明为什么过去的經验和观察产生那样一个結果，正像他无法說明为什么只有自然产生这种的結果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原則，幷且是从那个根源获得它的全部力量。

180

第四章 論怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 論理性方面的怀疑主义

一切理証性的科学中的规则都是确定和无誤的。但是当我們应用它們的时候，我們那些易誤的、不准确的官能便很容易违背这些规则，而陷于錯誤之中。因此，我們在每一段推理中都必須形成一个新的判断，作为最初的判断或信念的检查或审核；而且我們必須扩大視野去检視我們的知性曾經欺騙过我們的一切例子的經过，并把这些例子和知性的証据是正确而眞实的那些例子进行比較。我們的理性必須被視为一个原因，而眞理为其自然的結果；但是理性是那样一个原因，它可以由于其他原因的侵入，由于我們心理能力的浮动不定，而往往可以遭到阻碍。这样，全部知識就降落为概然推断。随着我們所經驗到的知性的眞实或虛妄，随着問題的单純或复杂，这种概然性也就有大有小。

沒有一个代数学家或数学家，在他的科学中造詣到那样精深的程度，以至于他刚一发现一条眞理，就完全深信不疑，而不把它看作只是一个单純的概然推断。当他每一次检視他的証明时，他的信心便有所增加；他这种信心更因为他的朋友們的贊許而有所增加，并由于学术界的一致同意和贊美而提高到最高的

181 圓滿程度。但是，这种信念的逐步增加显然只是若干新的概然性

的积累，并且是根据过去經驗和观察由因果的恒常結合得来的。

在較长或較重要的賬目中，商人們很少安然相信所記数目确实无誤的，而总要用人为的計算方法，超出記賬員的技术和經驗所得出的概然推断以外，再造成一种概然推断。因为計算本身显然是某种程度的概然推断；虽然随着他的經驗的程度和賬目的长短，那种概然推断有所变化和不确定。既然沒有人主张、我們对于一长串計算的信任会超过概然推断以外，所以我可以坦然地說，几乎沒有一个有关数字的命題，我們对它有比概然推断更为充分的保証的。因为在逐漸減少数字以后，我們很容易地把最长的加法系列归納为最簡单的問題，归納为两个单純数字的相加；根据这个假設，我們将发现难以划分知識和概然推断的精确界綫，或发现知識終止于其上和概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知識与概然推断是极其相反而分歧的两种东西，它們不能在不知不觉中互相滲入，这是因为它們是完整而不能分割，而必然是完全存在，或是完全不存在的。而且，如果任何一次加算是准确的，則每一次加算也該是准确的，因而全部或整个数目也都該是准确的；除非說全体是异于其一切部分的。我曾几乎說这是准确的；但是我又反省到，这也和其他任何一种推理一样，必然減弱自己，而由知識降低到概然推断。

全部知識既然都归結为概然推断，而且最后变成和我們日常生活中所用的那种証据一样，所以我們现在必須考察后面这一种推理，看看它是建立在什么基础上面的。

在我們所能形成的关于概然推断的每一个判断中，如同在关于知識的每一个判断中一样，我們应当永远把从知性本性得 182

来的另一个判断，来校正那个从对象本性得来的最初判断。可以确定，具有确实见解和长期經驗的人比起一个愚昧无知的人来，对他自己的意见应該有、并且也通常有較大的信念，而且我們的意见，也随着我們的理性和經驗程度，甚至对自己說来也有不同的威信程度。即在具有最高的见識和最长的經驗的人，这种威信也决不是完整的，因为甚至那样一个人也必然自觉到过去許多錯誤，而不得不恐怕将来仍有类似的事情。因此，这里就发生了一个新的概然推断来校正和調节第一次的概然推断，而确定其正确的标准和比例。正如理証受到概然推断的审核一样，概然推断也借心灵的反省作用得到一种新的校正；这种反省作用的对象就是人类的知性的本性和根据第一次概然推断而进行的推理。

我們既然在每一个概然推断中，除了那个研究对象所固有的原始不确定性以外，已經发现了由判断官能的弱点发生的一种新的不确定性，并且已經把这两者一起調整，现在我們就被我們的理性所强迫，再加上一种新的怀疑，这种怀疑的发生是由于我們在評价我們官能的眞实可靠性时所可能有的錯誤。这是立刻出现于我們面前的一种怀疑，而且我們如果紧密地追随我們的理性，我們对这种怀疑不能避免要給以一个解决。不过这种解决虽然有利于前面的判断，可是因为它只是建立在概然性之上，所以必然更加减弱我們的原始的証据，而其本身也必然被同样性质的第四种怀疑所减弱，并照这样一直无限地推下去，直至最后原来的概然性絲毫不存为止，不論我們假設它原来是如何之大，不論每一次新的不确定性所造成的减少是如何之小。任

何有限的对象在无数次一再减少以后，都不能继續存在；即使是人类想像所能設想的最大的数量，照这样下去也必然会归于无有。我們原来的信念不論是多么强，它由于經过那样多次的新 183 的考察，并且每一次考察又多少要削减它的强力和活力，所以它必然不可避免地会消灭了。当我反省我的判断的自然的易誤性时，比在我只考究我对它进行推理的那个对象时，我对我的意见的信心就更小了；当我再往前进，細細检查我对我的官能所作的每一次接一次的評价时，于是全部邏輯规則都要求不断的减低信念，而最后把信念和証据都完全消灭了。

如果有人問我說，我是否眞心同意我所不憚其煩地以之教人的这个論証，我是否是那些怀疑主义者之一，主张一切都不确实，而且我們对任何事情的判断都沒有*任何*区别眞伪的尺度；那么我就会答复說，这个問題完全是多余的，而且不論我或任何人都不曾眞心地并恒常地抱着这个意见。自然借着一种絕对而不可控制的必然性，不但决定我們要呼吸和感觉，而且也决定我們要进行判断；由于某些对象和现前印象有一种习慣性的联系，我們就不能不在一种較为强烈而充分的观点下来看待那些对象，这就像我們在醒着的时候不能阻止自己思維，或是在明朗的阳光之下我們用眼睛向周围观看对象的时候，不能阻止自己看到它們一样。誰要是費了心思来反駁这个*全部*怀疑主义的吹毛求疵，他就实在是沒有对手而在进行辯論，并且是在努力通过論証来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。

我所以这样細心地陈述那个狂妄学派的种种論証，只是要

想使讀者觉察到我的假設的眞实，我的假設就是：关于原因和結果的一切推理都只是由习慣得来的；而且恰当地說信念是我們天性中感性部分的活动，而不是认識部分的活动。我在这里已經証明，有一些原則使我們对任何題材可以构成一个断定，并且借着考察我們思考那个題材时所运用的天才、能力和心境、来校正那种断定；是的，我已經証明，这些原則在更向前推进、而被运用于每一种新的反省判断时，必然会由于連續减弱原来的証据，最后使它归于无有，因而彻底推翻了一切信念和意见。因此，如果信念是一种单純的思想活动，沒有任何特殊的想像方式，或者說是不賦有一种强力和活泼性，那它必然会毁灭自己，而在每一种情形下，終于使判断完全陷于停頓。但是經驗会使乐于尝試的任何人充分相信，他在前面的論証中虽然不能发现錯誤，可是他仍然在照常继續相信、思維和推理。既是这样，他就可以坦然地断言，他的推理和信念是一种感觉或特殊的想像方式，单純的观念和反省不可能把它消灭的。

不过这里有人或許会問，即使根据我的假設，上面所說明的这些論証为什么不使判断陷于完全停頓，心灵是依靠什么方式对任何一个題材还能保留某种程度的信念呢？因为这些由于一再重复而不断减弱原来的証据的新的概然推断，既然与原始的判断依靠同样的原則（不說是思想的或感觉的），那么一个似乎不可避免的結論就是：不論在哪一种情形下，它們都必然会同样地推翻原始的判断，而且由于各种相反思想或感觉的对立，必然会使心灵陷于完全不确定的地步。我假設人們向我提出某个問題来，而且在我細想我的記忆印象和感官印象，并把我的思想

由这些印象带到通常与它們結合着的那样一些对象上以后，于是我就感觉到在某一面比在另一面有一种較为强烈、較为有力的想像。这种强烈的想像形成我的第一个断定。我假設，后来我考察我的判断力自身，并且由經驗观察到，它有时是正确的，有时是錯誤的，我于是认为我的判断力是被若干相反的原則或原因所調节的，这些原則有的导致眞理，有的导致錯誤；在把这些相反原因互相抵消以后，我就借着一个新的概然推断减弱了我对第一个判断的信念。这个新的概然推断仍然和前面一个概然推断一样，也会被同样地减弱，如此一直无限地减弱下去。因此，有人就会問，我們为什么毕竟还保留着足以在哲学或日常生活中供我們应用的一种信念程度呢？

185

我答复說，在第一次和第二次的断定以后，心灵的活动就变得勉强而不自然，观念就变得微弱而模糊；判断力的原則和各个相反原則的抵消，虽然仍和起初一样，可是它們加于想像上的影响和它們加于思想上或由思想上减去的力量，就和以前完全不相等了。当心灵不能从容而便捷地达到它的对象时，同样的原則就不像在較自然地想像各个观念时那样发生同样的效果。想像在那时所感到的感觉也和由它的平常判断和意见所发生的那种感觉不成比例。注意紧张起来了；心情躊躇不定；精神由于离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法則就与支配它們在通常的途径中运行的那些法則不相同了，至少那些法則的作用达不到平常那样的程度了。

如果我們要找相似的例子，那也并不难找寻。现在这个形而上学题目将可以把它們大量供給我們。在关于历史或政治学

的推理中原可以认为有說服力的那种論証，在这些更加深奥的题目方面簡直沒有什么影响，即使那种論証被人完全理解；这是因为哲学上的論証需要思想的努力和钻研，才可以被人理解；这种思想的努力，扰乱了信念所依靠的我們的情緒作用。在其他题目方面，情形也是一样。想像的紧张总是阻止情感和情緒的186 正常运行。一个悲剧詩人如果把他的主角表象得在忧患不幸之中仍然随机应变，詼諧风趣，他决不会触动人的情感。不但心灵的情緒妨害任何精微的推理和反省，而且后面这些心灵活动也同样有害于前面那些活动。心灵也像身体一样，似乎賦有某种精确程度的力量和活动，它在把这种力量应用在一种活动中时，就不能不牺牲其余一切的活动。在各种活动的性质十分不相同时，这种情形更显然是眞实的；因为在那种情形下，不但心灵的力量偏于一面，而且甚至心情也有所改变，以至使我們不能由一种活动突然轉到另一种活动，当然更不能同时进行两种活动。因此，无怪当想像努力去进入一个推理过程、并想像它的各个部分时，由这种精微的推理所发生的信念，就随着这种努力的比例而减弱了。信念是一种生动的想像，所以它如果不是建立在一种自然而順利的东西之上，就永远不可能是完整的。

我认为这是問题的眞相，我不贊成有些人对于怀疑派所采取的直截了当的办法，不經过研究或考察，而一下子就把他們的全部論証都排斥了。这些人說，如果怀疑主义的推理是有力的，那就証明，理性还可以有一点力量或威信；如果这些推理是脆弱的，那么它們永远不足以使我們的知性所有的結論归于无效。这个论証是不正确的，因为怀疑主义的推理如果可以存在，如果

它們不被其精深难解所毁灭，那么它們是会随着我們心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。理性在一开始占着宝座，以絕对的威势和权力頒布规律，确定原理。因此，她的敌人就被迫藏匿于她的保护之下，借着应用合乎理性的論証来說明理性的錯誤和愚蠢，因而可以說是在理性的签字和盖章之下作出了一个特許照。这个特許照在一开始依据了它所由以产生的理性的现前直接权能，而也具有一种权能。但是它既然被假設为与理性相矛盾的，所以它逐漸就减弱了那个統治权的力量，而同时也减弱了它自己的力量；直至最后，两者都因循序递减而完全消失干尽。怀疑的和独断的理性属于同一种类，虽然它們的作用和趋向是不同的。因此，在独断的理性强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；在开始时它們的力量既是相等的，所以它們两方只要有一方存在，它們就仍然继續如此。在斗爭中，一方失掉多大力量，就必然从对方取去同样大力量。因此，自然之能够及时摧毁一切怀疑主义論証的力量，使其不至对人的知性发生重大的影响，这是一件幸事。如果我們完全听任它們自行毁灭，那是永不会发生的事，除非它們首先推翻了一切信念，并全部消灭了人类的理性。

187

第二节　論感官方面的怀疑主义

这样，怀疑主义者虽然声言，他不能通过理性来卫护他的理性，可是他仍然在继續推理和相信；根据这条同样的规则，他也不得不同意关于物体存在的原則，虽然他并不能自称通过任何哲学论证来主张那个原则的真实性。自然并不曾让怀疑主义者

在这方面自由选择，并且无疑地认为这件事太重要了，不能交托給我們的不准确的推理和思辨。我們很可以問，什么原因促使我們相信物体的存在？但是如果問，毕竟有无物体？那却是徒然的。那是我們在自己一切推理中所必須假設的一点。

因此，我們现在探討的題目乃是关于促使我們相信物体存188在的那些原因：对这个問題进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大有助于彻底理解下面的道理。我們应当分别考察那两个平常被混淆起来的問題；一个問題是，即使当物体不呈现于感官时，我們为什么还以一种继續的存在賦予它們；另一个問題是，我們为什么假設它們有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个項目下，我包括了各个对象的地位和关系，它們的外在位置以及它們存在和作用的独立性。关于物体的继續存在和独立存在的这两个問題是密切联系着的。因为如果我們感官的对象即使在不被知觉时仍然继續存在，那么对象的存在自然是独立于知觉之外，而与知觉有区別的；反过来說，对象的存在如果独立于知觉之外，而与知觉有区别的，那末这些对象即使不被知觉，也必然继續存在。不过一个問題的解决虽然也解决了另一个問題，可是为了更易于发现这种解决所根据的人性原則起见，我們将一路带着这种区别，同时去考察，产生一种继續存在或独立存在的信念的是感官、是理性、还是想像？对于现在的題目来說，这些問題是惟一可以理解的問題。因为关于我們所认为与我們的知觉是在种类上不同的那个外界存在的概念，我們已經指出它的謬誤了①。

① 第二章，第六节。

先从感官談起：当对象已不再呈现于感官之前以后，这些官能显然不能够产生这些对象继續存在的概念。因为这是一种詞語矛盾，并且假設感官即在其停止一切活动以后，仍然在继續活动。因此，这些官能如果在现在情形下有任何影响的話，必然产生一个独立存在的信念，而不是产生一个继續存在的信念；而为了产生这个独立存在的信念，必然将它們的印象呈现为意象和表象，或把它們呈现为就是这些独立的、外界的存在。189

我們的感官显然不把它們的印象呈现为某一种各别的、独立的和外在的事物意象；因为它們只給我們传达来一个单純的知觉，而毫不以任何外在事物提示我們。单純的知觉若不是借着理性的或想像的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那末它的結論决不能归源于感官；而当心灵由单純的知觉推出了双重的存在、并假設其間有类似关系和因果关系时，它确实是看得已經較远了。

因此，我們的感官如果提示出独立存在的任何观念来，那末它一定是借着一种謬誤和幻觉，才把印象作为那些存在物的自身传来。在这个問題上，我們可以說，我們的一切感觉都是依照其本来面目被心灵感觉到的，而当我們怀疑、它們是否把自己呈现为独立的对象或呈现为单純的印象时，那末困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系和位置。如果感官把印象呈现为在我們之外、并独立于我們之外的，那末对象和我們自己都必須被我們的感官明显地感到才行，否則两者便不能被这些官能加以比較。因此，困难就在于，我們自己在什么样的程度上是我們感官的对象。

在哲学中，关于人格的同一性；关于构成一个人格的那种結合原則的本性的問題，确是再也深奥不过的。我們远远不能单靠我們的感官来解决这个問題，我們必須求助于最深奥的形而上学，以便給它以一个滿意的解答；而且在日常生活中，这些自190 我观念和人格观念显然絕不是很固定而明确的。因此，要設想感官眞是能够区别我們和外界对象，那是荒謬的。

还有一点：每个內在的和外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐，原来都处于同样的立足点上的；不論我們在它們中間可以观察到任何其他的差异，它們全部都以其本来面目出现为印象或知觉。的确，如果我們正确地考虑这个問題，那末情形也几乎只能是如此，我們也不能設想，我們的感官在我們的印象的位置和关系方面会比在我們的印象的本性方面更能够欺騙我們。因为心灵的全部活动和感觉既然都是通过意識被我們所认識到的，所以这些活动和感觉必然是在每一点上、现象正如其实在，实在也正如其现象。进入心灵中的每一种事物，实际上既然是一个〔据休謨自改〕知觉，所以任何东西对感觉来說也都不可能呈现出另一种东西。要是这样的話，那就等于假設，即使当我們有着最亲切的意識时，我們仍然会有錯誤。

不过我們不必多費时間来考察，我們的感官是否可能欺騙我們，是否可能将我們的知觉表象为和我們是各别的，也就是說，把知觉表象为外在于我們的、独立于我們之外的；让我們考察一下，感觉是否确实在欺騙我們，以及这种錯誤是由直接的感觉发生的，还是由其他原因而发生的。

先从关于外界存在的問題談起；我們或許可以說，撇开有关



思想实体同一性的那个形而上学問題，我們自己的身体显然是屬于我們的；有些印象既然显得是在身体以外的，所以我們假設它們也在我們的自我以外。我现在写字用的紙是在我的手以外的。桌子又是在紙以外的。房間的墻壁又是在桌子以外的。当我向窗口一望，我又看到大片田野和房屋在我的房子以外。从这一切我們也許可以推断說，除了感官以外，并不需要其他的官能，就可以使我們相信物体的外界存在。不过为了防止这个推論，191 我們只需要衡量下面三种考慮就够了。第一，恰当地說，当我們观察自己的肢体时，我們所知觉的不是我們的身体，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它們的对象的那种心理作用，是和我們现在所考察的心理作用同样难以說明的。第二，声音、滋味、气味，虽然被心灵通常认为是继續的独立的性质，可是并不显得是任何占有空間的存在，因而对感官来說不能显得是位于身体以外的。至于我們給予它們一个位置的理由，将在以后加以考察①。第三，甚至我們的視觉，如果不借助于某种推理和經驗，也不能直接以距离或外在性(outness)报告我們；这一点是最崇尙理性的哲学家們所都承认的。

至于我們的知觉对我們的独立性，这点永远不能成为感官的一个对象；我們关于这种独立性所形成的意见都必然是从經驗和观察得来的：往后我們将会看到，我們根据經驗所得到的結論是非常不利于知觉独立存在学說的。这里，我們可以說，当我

① 第五节。

們談到实在的、独立的存在物时，我們通常所注意的大都是存在物的独立性，而不是它在空間中的外在位置；而且当一个对象的存在是继續不断的、独立于我們在自身所意識到的那些不停的变化以外时，我們就认为那个对象有充分的实在性。

把我前面关于感官所說的話归結起来重述一遍就是这样：感官并不給我們以继續存在的概念，因为感官的活动不能超出其实在活动的范围以外。感官同样也不能产生一个独立存在的观念，因为感官既不能把这种存在当作被表象的东西呈现于心灵，也不能把当作原始的东西呈现于心灵。要把这种存在当作被表象的东西呈现出来，那末感官既要呈现出一个对象，又要呈现出一个意象。要使这种存在显得是原始的东西，那末感官必然是传来一个假象；而这个假象必然存在于〔我們和对象的〕关系和位置中間：要做到这一点，感官必須能够把对象和我們自己进行比較；但即使在那种情形下，感觉也并不欺騙我們，而且也不可能欺騙我們。因此我們可以确实断言，关于继續存在和独立存在的信念，永远不能由感官发生。

为了証实这一点，我們可以說，有三种由感官传来的不同的印象。第一种是物体的形状、体积、运动和坚固性的印象。第二种是顏色、滋味、气味、声音、冷和热的印象。第三种是对象与我們身体接触后发生的痛苦和快乐，就如当身体被刀所割等等。哲学家們和一般人都假設第一种印象有独立的、继續的存在。只有一般人才认为第二种也处于同等的地位。而哲学家們和一般人又都公认第三种只是一些知觉，并因而是有間断的、从屬的存在物。

但是不論我們的哲学意见是怎样，顏色、声音、冷和热，就其呈现于感官之前而論，显然是与运动和坚固性以同一方式存在的，而我們在它們之間所作的这一方面的差别，并不是由单純的知觉发生的。人們对于前一种性质的独立继續存在所抱的偏见是那样强烈的，以至当近代哲学家們提出相反的意见来时，人們就认为自己几乎能够根据自己的感觉和經驗加以駁斥，认为他們自己的感官本身就駁斥了这种哲学。顏色、声音等等和由刀而起的痛苦、由火而生的快乐，显然原来处于同等的地位；而且它們之間的差别不是建立在知觉或理性之上，而是建立在想像上面的。因为两者既然都被承认为只是由物体各个部分的特殊結构和运动发生的，那么它們之間的差别可能存在于哪里呢？总而言之，我們可以断言，就我們感官作为裁判而論，一切知觉在其存在方式上都是同样的。 193

在上述声音和顏色这个例子中，我們也可以看到，无需求助于理性或借任何哲学的原則来衡量我們的意见，我們就能賦予对象以一种独立的、继續的存在。的确，不論哲学家們怎样設想自己能够提出什么样令人信服的論証，借以建立对象独立于心灵以外的那种信念，显然，这些論証只为极少数人所认知，而农民、儿童和大部分人类显然都不是受了这些論証的指导，才把对象归之于某些印象，而不归之于其他印象。因此，我們就发现一般人在这个問題上所形成的結論，与哲学家們所証实的那些結論恰恰是相反的。因为哲学告訴我們，呈现于心灵前的每样东西只是一个知觉，并且是間断的、依靠于心灵的；至于一般人，却把知觉和对象混淆起来，而賦予他們所感觉和所看见的那些事

物以一种独立继續的存在。这种意见既是完全不合理的，所以它不是由知性发生，而必然是由其他官能发生的。我們还可以加上一点，就是：只要我們将知觉和对象认为是同一的，我們就永远不能由这一个的存在推出另外一个的存在来，也不能根据了使我們相信任何一个事实的那种唯一的因果关系而形成任何論証。即使在我們将知觉与对象加以区别以后，我們也可以立刻看到，我們仍然不能由这一个的存在推出另外一个的存在；因此，总的来說，我們的理性实际上既沒有、同时根据了任何假設也不可能、給予我們以关于物体的继續和独立存在的信念。那个意见必然完全来自想像：所以现在必須把想像作为我們探討的題目。

194 一切印象既然都是內在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此，所以关于这些印象的独立和继續存在的概念必然是由印象的某些性质和想像的性质的互相配合而发生的；这个概念既然不扩及于全部印象，那末它必然是由某些印象所特有的一些性质而发生的。因此，我們只要比較一下我們认为有独立继續存在的那些印象和我們所认为內在的和倏生倏灭的那些印象，就可以容易地发现出这些性质来。

因此我們可以說，我們所以认为某些印象有一种实在性和继續的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假設那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它們有較大的强力和猛力。因为，显而易见，我們所永不假設其为在我們知觉以外存在的那些痛苦和快乐、情感和感情，比我們所假設为是永久存在物的那些形状、广袤、顏色和声音等

的印象，作用更为猛烈，并且同样是不随意的。适度的火的热被假設为存在于火中，但是当我們靠近火时由火所引起的痛苦，却被认为除了在知觉中以外，并沒有任何存在。

这些通俗的意见既被排斥了，我們就必須找寻其他假設，借以发现存在于我們的印象中、使我們給与我們的印象以一种独立和继續存在的那些特殊性质。

在稍加考察之后，我們将发现，我們所认为有一种继續存在的一切对象，都有一种特殊的**恒定性**，使它們区别于那些依靠我們的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我閉目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它們返回到我的面前，沒有絲毫改变。我的床和桌子，我的书籍和紙张，以同样一致的方式呈现出 195 来，并不因为我对它們的視觉或知觉有任何間断，而有所改变。凡其对象被假設为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他对象則不是这种情形，不論它們是溫和的或强烈的，随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整，以至不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质，而在稍一离开或間断以后，就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到，即使在这些变化中，物体仍然保持着一种**一貫性**，并且彼此之間有一种有规则的互相依賴的关系；这是根据因果关系所进行的一种推理的基础，并且产生了物体继續存在的信念。在我离开我的房間一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习慣于看到相似时間内所产生的相似变化，不論

我在与不在、是在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一貫性，正如它們恒定性一样，是外界对象的特征之一。

我既然已經发现了物体继續存在的信念依靠于某些印象的一貫性和恒定性，现在就进而考察，这些性质是在什么方式下产生了那样奇特的一个信念。先从一貫性說起；我們可以說，我們所认为飘忽易逝、旋生旋灭的那些內在的印象，虽然在它們的现象方面也有某种一貫性或规則性，可是那种一貫性和我們在物体方面所发现的，一貫性在性质上有些不同。我們的各种情感已由經驗发现为彼此互相联系、互相依賴的；不过无論如何，我們都沒有必要去假設，它們即使在不被知觉时仍然是存在过、活动过，以便保存我們所曾經經驗过的那种互相依賴和联系。在外界对象方面，情形就与此不同。那些对象需要一种继續的存在，否則便会在很大程度上失去它們活动的规則性。我在房間中面对着炉火坐在这里；刺激我的感官的一切对象都包括在我周围的数碼地方以內。我的記忆誠然以許多对象的存在报告給我；不过这种报告不超出关于这些对象的过去存在以外；而且不論我的感官或記忆，对这些对象的继續存在，也都不提出任何証据来。因此，当我这样坐着，这样輾轉思維时，我突然听到好像是开門的声响；不久以后，看到守門人向我走来。这使我发生許多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了由門紐的运动传来而外，还能由其他事物传来；因而我就断言，除非我記得安在房間另一面的那道門仍然存在，那末现在这个现象对过去一切經驗說来都是一种矛盾。其次，我也經常发现，人的

身体赋有我所称为重量的一种性质，这种性质就阻止人体升到空中；可是除非我所記得的那个楼梯、当我不在其处时、并不曾被消灭了，那末守門人必然是騰空上升，才来到我的房間的。不仅如此。我还接到一封信，打开以后，由其笔迹和签名得悉这封信是由一位友人寄来的，友人并說他在六百哩以外。显然，我若是不在心中展现出使我們相隔的整个海洋和大陆，并依照我的記忆和观察假設驛站和渡船的作用都继續存在：那末我便不能依照我在其他例子中所得到的經驗来說明这个现象。在某种观点下来思考守門人和信件这种现象，那末它們是与平常經驗矛盾的，并且可以认为反駁了我們对因果联系所形成的那些原理。我习惯于听到那个声音，并在同时看到那样一个对象(門)在轉动。可是在这个特殊例子中，我并沒有同时接受到这两种知觉。除非我假設那道門仍然存在，并且是不經我的知觉就开了的，那末这两种观察就成为是互相反对的。这个假設在一开始完全是任意的、臆测的，可是因为我只有根据这个假設才能調和这些矛盾，所以这个假設就获得了一种力量和証据。我的一生中几乎沒有一个刹那沒有一个类似的例子呈现給我，我总是时时需要假設对象的继續存在，以便联系其过去的和现在的现象，并以我凭經驗所发现为适合于它們的特殊本性和条件的那样一种彼此的结合给予它們。因此，在这里，我就自然而然地会把世界看作一种实在而持久的东西，并且当它已經不在我的知觉之中时仍然保存其存在。 197

这个根据现象的一貫性得来的推論，虽然似乎与我們关于因果的推理是同样性质的(因为是由习惯发生，并被过去經驗所

調节的),可是在考察之后,我們将发现,两者实际上是大不相同的,而且这种推断是从知性、并在間接方式下由习慣得来的。因为人們立刻会承认,除了心灵自己的知觉以外,再也沒有其他的东西眞正存在于心灵中,所以任何习慣如果不依靠于这些知觉的有規則的接續出现,便不可能养成,不但如此,而且任何习慣也永不可能超过那种規則性的程度。因此,我們知觉中的任何程度的規則性都永远不能成为一个基础,使我們借以推断出某些不被知觉的对象中有一种更大的規則性来,因为这就假設了一个矛盾,即由从来不曾存在于心中的东西养成的一个习慣。不过,每当我們由感官对象的一貫性和經常結合、推断其继續存在时,那末显然就是要賦予对象一种比我們在单純知觉中所观察到的較大的規則性。我們观察到两种对象在过去出现于感官之前时互相之間曾有一种联系,但是我們不能观察到这种联系是完全恒常的,因为我們一掉头或一閉眼,就足以打破这种联系。那么在这种情形下,我們岂不就是在假設,这些现象表面上虽然間断,可是仍然继續它們通常的联系,而且它們不規則的现象是被我們所知觉不到的一种东西結合着的么?但是关于事实的一切推理、既然只是发生于习慣,而习慣又只能是知觉重复的結果,所以把习慣和推理扩展到知觉以外,决不能是恒常重复和联系的直接而自然的結果,而必然是由于其他某些原則与之合作而发生的。

198

在考察数学的基础时,我已經說过①,当想像被发动起来进

① 第二章,第四节。

行一連串的思維时，它的对象纵然不在它面前时，想像也仍然会继續下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继續前进一样。我曾用这个理由說明，为什么在考察了若干个粗略的相等标准并把它們彼此互相校正以后，我們就进而想像出那样正确而精确的、不容有絲毫錯誤或变化的一个相等关系的标准。这个同样的原則也使我們容易抱持物体继續存在的这个信念。对象即在呈现于我們的感官之前时，就显得有一种一貫性；但是如果我們假設这些对象有一种继續的存在，那末这种一貫性就更大而更一致了；当心灵一度处于观察对象的一致性的思維路綫中时，它就自然而然地继續下去，以至最后它使那种一致性达到最大完善的程度。关于对象的继續存在的单純假設就足以达到这个目的，并且使我們想到对象中的规則性比起我們仅仅局限于感官范围以內时它們所有的规則性要大得多。

不过，我們不論以多么大的力量归之于这个原則，我恐怕这个原則仍然过于微弱，不足以单凭自己支持那样一个巨大的体系，即一切外界物体的继續存在；我恐怕我們必須把物体现象的*恒定性*加在其*一貫性*上，才能对那个信念給予一个滿意的解释。由于对这一点的解释将会把我导入范围广大的深奥推理，所以我认为为了避免混乱，应当把我的体系作一个扼要的綱領或简述，随后再把它所有的部分詳細闡述。根据我們知觉的恒定性所得的这种推断正如先前根据其一貫性所得的推断一样，产生了物体*继續*存在的信念，这个信念是先于*独立*存在的信念，并且是产生后面这个原則的。

199

当我們已經习慣于观察到特定印象中的恒定性，并且发现，

例如太阳或海洋的知觉在一度不见或消灭以后，又和其初次出现时一样以同样的部分、同时的秩序、再度出现时：我們便不容易认为这些間断的知觉是互相差异的（实际上这些前后的知觉是差异的），我們反而由于它們的类似认为它們是同一的个体。但是它們的存在的这种間断既然与它們的完全的同一性相反，并使我們认为前一个印象已經消灭，第二个印象为新被創生，所以我們就感觉有些茫然，而陷于一种矛盾之中。为了使我們摆脫这个困难，我們就尽量掩盖这种間断，或者不如說完全把它除去了，这就是通过假設这些間断的知觉是被我們所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。而由于我們記得这些断續的印象，由于这些印象使我們有假設它們是同一不变的那样一种傾向，所以这种继續存在的假設或观念就由这种記忆和傾向获得一种强力和活泼性；而依照前面的推理来說，信念的本质恰恰在于想像的强力和活泼性。

証明这个体系，需要四个条件。第一，要說明个体化原則，200 或同一性原則。第二，要举出理由說明我們断續的和間断的知觉的互相类似、为什么促使我們賦予它們以一种同一性。第三，要說明这个幻觉所产生的那种傾向，即以一种继續存在来联合这些断續的现象的傾向。第四，最后要說明由那种傾向所发生的想像的强力和活泼性。

第一，关于个体化原則，我們可以說，观察任何一个对象，并不足以传来同一性的观念。因为在“一个对象是与其自身同一的”那个命題中，如果对象一詞所表示的观念和自身一詞所指示的观念絲毫沒有区别，那末我們实在是絲毫沒有表示什么意义，

而且那个命題也并不眞正包括一个謂語和一个主語，虽然这个肯定本身涵攝一个謂語和一个主語。单独一个对象传来单一的观念，却传不来同一性的观念。

在另一方面，多数的对象也永远不能传来这个观念，不論这些对象可以假設为怎样互相类似。心灵永远断言这一个不是那一个，并认为这些对象就是完全各别而互相独立地存在着的二个、三个、或任何确定数目的对象。

多数与单一旣然都和同一关系不能相容，所以同一关系就必然存在于旣非多数又非单一的另一种东西以內。不过据实說来，初看之下，这完全是不可能的。在单一或多数之間不可能有中介，正如在存在和不存在之間沒有中介一样。在一个对象被假設为存在以后，我們或者必須假設另一个对象也存在着，因而就有了一个多数观念，或者必須假設另一个对象不存在，因而第一个对象就仍然是一个单一。

为了避免这个困难，我們可以求助于时間或持續的观念。我已經說过①，严格意义下的时間涵攝着接續关系，而当我們把时間观念应用于任何不变的对象上时，那只是凭着想像的一种虛构，凭着这种虛构，那个不变的对象才被假設为参与了和它 201 共存着的各种对象的变化，特别是参与了我們知觉的各种变化。想像的这种虛构几乎是无时无地不发生的；正是由于这种虛构，所以当单独一个对象放在我們的面前，并被我們观察了一个时期，而沒有发现其中有任何間断或变化，那个对象就能給予我們

① 第二章，第五节。

以一个同一性的概念。因为当我們考究这个时間中任何两个点时，我們可以把那两个点置于不同的观点之下：或者我們可以在同一剎那之內观察两个点，这样，这两个点就借它們自身幷借着对象給予我們以一个多数观念，这个对象必須經过重复，然后才能同时被人想像为在两个不同的时間点中存在；或者我們可以在另一方面借着观念的接續来追溯时間的相似的接續，幷且首先想像一个剎那以及当时存在的那个对象，随后再想像时間中的变化，而对象却幷无**任何**变化或**間断**：这样，这个对象就給予我們以一个单一观念。于是这里就有了一个观念，它是单一和多数的中介；更恰当地說，这个观念是随着我們的观点既是一个单一的又是一个多数的观念：这个观念我們称为同一性观念。确切地說，我們的含义若不是說，某一时候存在的对象与另一时候存在的它的自身是同一的，我們便不能說，一个对象是与它自身是同一的。通过这种方法，我們就把**对象**一詞所含的观念与**自身**一詞所含的观念加以区别，无需进到多数上面，同时也不把自己限于严格而絕对的单一上面。

由此可见，个体化原則只是一个对象在一段假設的时間变化中的**不变性**和**不間断性**，心灵借着这种性质便能够在那个对象存在的各个不同时期把它追溯出来，无需中断它的視景，幷且也无需被迫形成一个重复或多数观念。

现在，我将进而說明我的体系的**第二**部分，幷且指出，为什么我們知觉的恒定性使我們以一个完善的数目的同一性归于它們，虽然这些知觉历次出现之間可能有长时期的間隔，幷且这些知觉也仅仅有同一性的必要性质之一，即**不变性**。在这个題目

方面，为了避免种种含糊和混乱起见，我要說，我在这里所說明的是一般人关于物体存在的意见和信念，因此，我必須使自己完全符合于他們的思想方式和表达方式。我們已經說过，哲学家們不論怎样区别对象和感官的知觉，并假設它們是共存的和类似的，可是这是一般人所不理解的一种区别，一般人既然只知觉到一种存在物，所以永不能同意于主张有双层存在和表象的意见。由眼或耳进入心中的那些感觉，在他們看来，就是眞实的对象，他們也不容易想像直接被知觉到的这支笔或这张紙表象着与它們差异而又与它們类似的另外一支笔或一张紙。因此，为了适合于他們的概念起见，我首先将假設：存在只有一种，我将根据最适合于我的目的的需要任意称之为对象或知觉，我用这两个名詞时所指的就是任何一个普通人在說到一頂帽子、一只鞋子，一块石头或感官传給他的任何其他印象时所指的东西。当我返回到較为哲学的談話方式或思維方式时，我一定会再提醒讀者們的。

我們的类似的知觉虽然有所間断，而我們仍然以同一性归于它們；为了研究这种同一性方面的錯誤和欺騙的来源問題，我在这里必須回忆一下我所已經証明过并說明过的一种說法[①]。在两个观念之間，如果有任何一种关系把它們在想像中結合起来，使想像順利地从一个轉移到另一个，这种关系比任何其他东西都更容易地使我們把两者混淆起来。在一切关系中間，类似关系在这一方面的效力最大；这不仅因为这种关系引起了观念 203

① 第二章，第五章。

之間的联系，而且也因为它引起了心理傾向之間的联系，使我們想像一个观念时的心理作用或活动类似于我們想像另一个观念时的心理作用或活动。我已經說过，这一点是有重大关系的；我們可以立一条通則說：任何一些观念只要使心灵处于同样的心理傾向或相似的心理傾向中，那些观念便极其容易被人混淆。心灵迅速地从一个观念轉到另一个观念，并且若非严密注意，便觉察不到这种变化，而一般說来，心灵是完全沒有能力去作这种严密注意的。

为了应用这个一般原則起见，我們必須首先考察心灵在观察任何保存着完全同一性的对象时的心理傾向，随后再来发现另一个由于引起类似的心理傾向而与这个对象混淆起来的对象。当我們把我們的思想固定在任何对象上、并假設它在某个时期以內继續保持同一时，那么显然，我們假設所有的变化只是在时間方面，而我們从来不努力去产生那个对象的任何新的意象或观念。心灵的官能可說是处于休息状态，除了必須在一定范围內活动去继續保持我們先前所有的、并且沒有任何变化或間断而仍然存在着的那个观念以外，再不作进一步的活动了。由一个刹那至另一个刹那的过程几乎觉察不到，并且也不通过一种不同的知觉或观念来表现它自己，因为那个不同的知觉或观念是需要精神一种不同的方向的努力才会进入想像的。

那么除了彼此原是同一的这些对象以外，还有什么其他对象能使心灵在思考它們时处于同样的心理傾向中間，并且能够引起想像由一个观念向另一个观念的同样不間断的过渡呢？这个问题是极为重要的。因为如果我們能够发现任何这一类的对

象，那么我們确实可以根据前面的原則断言，它們是极为自然地与同一的对象被人互相混淆，并且在我們大部分推理中被誤认为就是那些同一的对象。不过这个問題虽是十分重要，可是并 204 不困难，也不引起多大的疑惑。因为我立刻答复說，一批接續着的相关对象使心灵处于这种心理傾向之中，而且心灵在思考它們时也和在观察同一不变的对象时一样，都伴有同样順利而不間断的想像进程。关系的本性和本质就在于把我們的观念彼此联系起来，并且在一个观念出现时，促进〔心灵〕向它的相关观念上的推移。因此，互相关联的各个观念間的轉移是那样順利而方便的，以至它在心灵上只产生很小的变化，并且似乎是同样活动的继續；而同样活动的继續既然是对同一对象继續观察的一个效果，由于这种緣故，我們就以同一性賦予每一系列的接續的相关对象。思想同样順利地沿着那个接續系列滑下去，好像它只是在思考一个对象似的。因此，它就把接續与同一性混淆起来了。

这种关系傾向于使我們以同一性归于各个不同的对象，以后我們将见到这种傾向的許多例子；不过我們在这里将只限于討論现在这个題目。我們从經驗发现，几乎在全部感官印象中都有那样一种恒定性，以致它們的間断也并不对它們产生任何变化，也不妨害它們以同一现象、同一位置再返回来，一如在它們第一次存在时那样。我观察我房間內的傢具；我閉住眼睛，随后又睁开；并且发现这些新的知觉完全类似于先前刺激我的感官的那些知觉。这种类似关系在上千个例子中被观察过，并且以最强固的关系自然而然地把这些間断知觉的观念联系起来，

而以一种順利推移把心灵由一个观念传送到另一个观念。想像沿着这些差异而有間断的知觉的观念有一种順利的推移或进程，这种推移和我們思考一个恒定而不間断的知觉时的心理傾向几乎是同样的。因此，我們就把两者混同起来，这是很自然的。①

205 关于我們类似知觉的同一性持有这种意见的人們，一般就是人类中不爱思維的、无哲学精神的那一部分人（也就是說我們全体有时都是这样），因而也就是那些假設自己的知觉即是他們的唯一对象，从沒有想到內在和外在的两重存在（一个是能表象的，一个是被表象的）的人們。呈现于感官之前的那个意象本身，对于我們来說就是实在的物体；我們就以完全的同一性賦与这些間断的意象。但是现象的間断既然似乎与同一性相反，并且自然而然地使我們把这些类似的知觉看作是互相差异的，所以我們在这里就茫然不知所措，无法調和那样对立的意见。想像沿着各个类似知觉的观念的順利进程，使我們以完全的同一性賦予这些观念。这些知觉的間断的出现方式，使我們认为它們是許多經过一定时間的間隔出现的类似而仍然各别的存在物。起于这种矛盾的迷惑心理就产生了一种傾向，要借着继續存在这样一个虛构来联合这些断續的现象，这就是我原来計划

① 我們必須承认，这种推理有些深奧，不易領悟。不过可以注目的是，这个困难本身就可以轉变为这个推理的一个証明。我們可以說，有两种关系，并且都是类似关系，使我們把一系列接續着的間断的知觉誤认为是一个同一的对象。第一种就是知觉之間的类似关系；第二种就是心灵在观察接續的类似对象时与观察同一对象时所有的那种类似的活动。我們容易把这些类似关系互相混淆起来；我們所以这样，依照这个推論来說，也是很自然的。不过让我們把这两种类似关系分别清楚；那么我們将发现，思考现在这个論証，也就并不困难。

說明的那个假設的第三部分。

根据經驗看来，有一点是最确实不过的，就是与情緒或情感相矛盾的任何东西，都給人以一种明显的不安的感觉，不論那种矛盾是来自心外、或是来自心內，是起于外界对象的互相对立，或是起于內在原則的互相斗爭。反之，凡与自然傾向符合，并从外面促进其滿足，或在內心协助其活动的任何东西，也都一定給予人以一种明显的快乐。在类似知觉的同一性的概念和这些知觉出现的間断性之間既然有一种对立，所以心灵处在那种情况下就必然感到不安，因而自然而然地要設法逃脫那种不安状态。这种不安状态既然起于两个反对原則的对立，所以它不得不把一个原則牺牲于另一个原則，而借此求得安定。但是我們的思想沿着类似知觉前进的順利进程既然使我們以同一性賦予它們，所以我們总是不甘心抛弃这个同一性的信念。因此，我們必須轉向另一方面，假設我們的知觉不再是間断的，而是保持着一种不变的、继續的存在，并因此是完全同一的。不过在这里，知觉现象的間断既是那样时間长久、而又是屡屡出现的，所以我們就不能忽視这些間断；而且心中一个知觉的出现和其存在，在初看之下，既然似乎完全相同，所以人們就会怀疑，我們是否毕竟能够同意于那样一个明显的矛盾，而假設一个知觉在它不呈现于心中时也能存在。为了闡明这个問題，并明了一个知觉现象的間断怎样并不必然涵攝它的存在的間断，我們在这里要提一下某几个原則，这些原則，我們以后将需要加以更詳尽的說明。①

206

① 第六节。

首先我們可以說，现在情形下的困难不在于事实方面，也不在于心灵是否形成关于它的知觉的继續存在的那样一个結論，而只在于形成那个結論的方式和那个結論所由以得来的一些原則。确实，几乎全体人类，甚至哲学家們自己在他們一生中大部分的时間內，都把他們的知觉当作是他們仅有的对象，并且假設，亲切地呈现于心灵的那种存在物就是实在的物体或物质的存在。确实，这个知觉或对象也就被假設为有一种继續而不間断的存在，既不因我們离开而消灭，也不因我們在場而存在，当我們离开它时，我們說它仍然存在着，只是我們感觉不到它，看不见它。当我們在場时，我們就說，我們感觉到它，或看到它。因而，这里就可以发生两个問題：第一，我們如何能够自信不疑地假設、一个知觉在离开心灵时并沒有被消灭了呢？第二，我們是以什么方式設想，不必从新創造一个知觉或意象，一个对象就可以呈现于心灵之前呢？而且我們所說的这种看见、感觉和知觉是什么意思呢？

207

关于第一个問題，我們可以說，我们所謂的心灵只是被某些关系所結合着的一堆不同知觉或其集合体，并錯誤地被假設为賦有一种完全的单純性和同一性。但是每个知觉既然是可以与另一个知觉互相区别的，并可以被认为分别存在着的；所以明显的結論就是：把任何特殊的知觉从心灵中分离出来，并无任何謬誤，也就是說，如果割断它与构成思維者的互相联系着的那一团知觉的关系，并无任何謬誤。

同样的推理，也为我們对第二个問題提供了一个答案。如果知觉这个名称使它和心灵的这样分离并不显得謬誤和矛盾，

那么代表着同样事物的对象这个名称当然也决不能使两者的結合成为不可能的。外界的对象被看见、被感觉、并呈现于心灵之前；那就是說，这些对象同一堆互相联系着的知觉获得了那样一种关系，因而給予这些知觉以重大的影响，而借现前的种种反省和情感增加了知觉的数目，并以种种观念貯藏于記忆之中。那个继續而不間断的存在物，因此就可以有时呈现于心灵中，有时又离开了心灵，而这个存在物本身却沒有任何实在的或本质的变化。感官面前现象的中断，并不必然涵攝存在的中断。关于 208 可感知的对象或知觉的继續存在的那个假設，并沒有含着矛盾。我們对于那个假設容易有所偏爱。当我們的知觉的精确类似关系使我們以一种同一性归于它們时，我們就可以借着虛构一个继續的存在物来填充那些时間的間隔、并給我們的知觉保存一种完整的同一性，以便消除那种外表的間断。

但是我們在这里既然不但虛构而且还相信这种继續的存在，那么問題就在于，那样一个信念是从哪里发生的呢？这个問題就把我們导入这个体系的第四部分。前面已經証明，信念一般只是一个观念的活泼性，而且一个观念可以借着它与某种现前印象的关系获得这种活泼性。印象自然是心灵中最活泼的知觉；这种性质有一部分借着这种关系传給每一个与之关联着的观念。这种关系引起了由印象至观念間的順利推移，并且甚至給予那种推移以一种傾向。心灵那样順利地由一个知觉轉到另外一个知觉，以致它几乎觉察不到那种变化，并且在第二个知觉中仍然保留着第一个知觉的大部分活泼性。心灵受了那个生动印象的刺激；这种活泼性传到相关的观念上，并由于順利的推移

和想像的傾向而在过程中不至于大为减弱。

但是假設这种傾向不发生于关系这个原則，而发生于其他某种原則；那么显然，这种傾向必定仍有同样的結果，把活泼性由印象传到观念。现在的情形正是这样。我們的記忆以一大批完全类似的知觉的例子呈现于我們之前，这些知觉隔着长短不同的时間距离、并在相当长的間断之后返回来。这种类似关系使我們傾向于把这些間断的知觉认为是同一的，并使我們傾向于借一种继續存在把它們联系起来，以便証实这种同一性，并避免我們由于这些知觉的間断出现而似乎必然要陷入的那种矛209盾。于是我們这里就有虛构一切可感知的对象的继續存在的一种傾向；这种傾向既然发生于記忆中某些生动的印象，所以它就賦予那种虛构以一种活泼性；换句話說，就是使我們相信物体的继續存在。如果我們有时以一种继續存在归于我們所见的完全新穎的、而且我們从未經驗过其恒定性和一貫性的对象，那是因为它們呈现于我們前的方式类似于恒定的和一貫的对象的方式；这种类似关系是推理和类比的一个来源，并导使我們以同样的性质賦予类似的对象。

我相信，一个聪明的讀者将会感到，詳尽而清晰地理解这个体系虽然是不容易的，但对它表示同意却較少困难，而且他在稍加反省之后，将会承认这个体系的每一部分都带有其自己的証明。一般人既然假設他們的知觉就是他們的唯一对象，而同时又相信物质的继續存在，所以我們显然必須依据那个假設来說明这个信念的起源。但是依据那个假設来說，要說我們的任何对象或知觉在經过一次間断之后仍然是同一的，那是一个虛妄

的意见；因此，关于知觉的同一性的信念决不能发生于理性，而必然发生于想像。想像只是被某些知觉的类似关系所誘引而发生那样一种信念的；因为我們发现，我們所傾向于假設它們是同一的，只是我們那些互相类似的知觉。这种以同一性賦予我們的类似知觉的傾向，产生了一个继續存在的虛构；因为那种虛构也如那种同一性似的，实在是虛妄的（这是一切哲学家所公认的），而且也只有补救我們知觉的間断性的这种作用——这种間断是与知觉的同一性相反对的惟一情况。最后，这个傾向又是借现前的記忆印象才引起信念；因为如果回忆不起先前的感觉，210 我們显然永远不会相信物体的继續存在的。由此看来，在考察所有这些部分时，我們发现，其中每个部分都有最强有力的証明給以支持，这些部分全部集合起来就构成一个完全令人信服的、互相一致的体系。单单一个强烈的傾向，沒有任何现前的印象，有时就会产生一个信念或意见。如果再有了那个条件（即现前的記忆印象）的帮助，那么它不是更会产生这种信念么？

但是我們虽然在这个方式下被想像的自然傾向所驅使，而以一种继續存在归之于我們所发现的那些虽然間断地出现而仍互相类似的可感知的对象或知觉，可是一点点的反省和哲学就足以使我們看到那种意见的錯誤。我已經說过，在继續存在和各别或独立存在这两个原則之間有一种密切的联系，我們只要确立了一个原則，另一个原則立刻就成为它的必然結果，随之而来。最先发生的是一个继續存在的信念，而且只要心灵遵循其最初的和最自然的趋向，这个信念无需經过多少研究或反省，就帶来另一个信念。但是当我們比較各种实驗、而对它們进行一

些推理时，我們很快便看到，感官的知觉的独立存在說是违反最明显的經驗的。这就引导我們循着原路返回，去看到我們以一种继續的存在归之于我們的知觉是一种錯誤，而且这个說法乃是許多奇特意见的根源，这些奇特意见我們在这里将力求加以說明。

許多实驗可使我們相信，我們的知觉幷沒有任何独立的存在；我們现在可以首先观察一些这种实驗。当我們用一个指头按住一只眼睛时，我們立刻看到一切对象都变成了双重的，而且对象的一半离开其平常的、自然的位置。但是我們既然不以一种继續的存在归于这两套知觉，而且它們的本性既然又都相同，所以我們就清楚地看到，我們的全部知觉都依靠于我們的器官，依靠于我們的神經和元气的配置。对象都随着距离显得时大时小，物体的形状显得在变化，我們在疾病和发热时物体的顏色和其他性质都有所变化，此外还有无数其他性质相同的实驗，这一切都証明了上述的那个意见，由这一切，我們就了然，我們感官的知觉幷不具有任何各别的或独立的存在。

这种推理的自然結果就应該是：我們的知觉既沒有独立的存在，也沒有继續的存在。的确，哲学家們已經深信这个意见，以致改变了他們的体系，幷区别开知觉和对象（将来我們就会这样区别），而且假設知觉是間断的、生灭的、每一次返回时都是不同的，至于对象则是不間断的，保存其继續的存在和同一性的。不过这个新体系不論如何可以认为是有哲学性的，我仍然肯定說，这个体系也只是一个暫时緩和的补救办法，而且不但会有通俗体系的全部困难，也还含有其自身特有的困难。沒有任何知性

原則或想像原則可以直接使我們接受知觉和对象的双重存在这个信念，而且我們也只有通过間断的知觉有同一性和继續性那个普通假設，才能达到这个信念。我們如果不是首先相信，我們的知觉是我們惟一的对象，并且即当它們不为出现于感官之前时仍然继續存在，那么我們万不可能被誘导来认为，我們的知觉和对象是互相差别的，而且只有我們的对象保存着继續的存在。〔我肯定說〕“后一个假設沒有任何被理性或想像所直接采納的理由，它对想像所有的全部影响乃是由前一个通俗假設得来的”。这个命題含有两个部分，我們将在这样深奥的題目所許可的范围以內力图尽可能明晰而清楚地加以証明。 212

关于这个命題的第一部分，即这个哲学的假設沒有任何被理性或想像所直接采納的理由，我們可以借着下面的反省在理性方面立刻加以証明。我們所确实知道的唯一存在物就是知觉，由于这些知觉借着意識直接呈现于我們，所以它們获得了我們最强烈的同意，并且是我們一切結論的原始基础。我們由一个事物的存在能推断另一个事物的存在的那个惟一的結論，乃是凭借着因果关系，这个关系指出两者中間有一种联系，以及一个事物的存在是依靠着另一个事物的存在的。这个关系的观念是由过去的經驗得来的，借着过去的經驗我們发现，两种存在物恒常結合在一起，并且永远同时呈现于心中。但是除了知觉以外，既然从来沒有其他存在物呈现于心中，所以結果就是，我們可以在一些差异的知觉之間观察到一种結合或因果关系，但是永远不能在知觉和对象之間观察到这种关系。因此，我們永不能由知觉的存在或其任何性质，形成关于对象的存在的任何

結論，或者在这个問題上滿足我們的理性。

同样确定的是：这个哲学体系沒有任何被想像所直接采納的理由，而且那个官能本身永远不会借其原始的傾向碰到那样一个原則上。我承认，要把这一点証明得使讀者完全滿意，是有些困难的；因为这点包含着一个否定，而这个否定在許多情形下是不允許有任何肯定的証明的。如果有任何人肯花費心力来考察这个問題，并且发明一个体系，来說明这个信念是直接由想像产生的，那么我們将可以借考察那个体系而对现在这个題目下一个确定的判断。假定我們的知觉是断續的、間断的，并且不[213]論如何相似，也仍然是互有差异的；同时让任何一个人根据这个假設指出，想像为什么直接而立刻地进到另一个与这些知觉性质上是相同的、但是继續的、不間断的、保持同一的存在这个信念上：在他把这一点說得使我滿意以后，我就答应放弃我现在的意见。在这以前，我却只能根据第一个假設的抽象性和困难而断言說，这个假設不是想像根据它进行活动的适当題材。誰要願意說明关于物体的继續而独立存在的那个通俗意见的根源，那他就必須在心灵的通常情况下来观察心灵，并且必須依据下面的假設进行推理：即我們的知觉就是我們的惟一对象，而且即当它們不被知觉时也仍然继續存在，这个意见虽然是虛妄的，可是它是一个最自然的假設，并且只有它才有被想像所直接采納的理由。

至于命題的第二个部分，**即哲学的体系是由通俗的体系获得它对想像的全部影响**，我們可以說，这是前面所說**它并沒有任何被理性或想像所直接采納的理由**那个結論的一个自然而不可

避免的結果。因为我們既然从經驗上发现哲学的体系支配着許多人的心灵，特別是支配着那些对这个題目很少进行反省的人們的心灵，所以这个体系必然是由通俗体系获得它的全部权威，因为这个体系并沒有它自己的原始权威。这两个直接相反的体系的互相联系的方式，可以說明如下。

想像自然而然地順着这样的思想路綫进行。我們的知觉是我们的惟一对象：类似的知觉是同一的，不論它們的出现是如何断續和間断的：这种外表的間断与同一性相反：因此，这种間断不超出现象以外，而且知觉或对象即当其不存在于我們面前时，也实在是继續存在着：因此，我們的感官的知觉就有一种继續而不間断的存在。但是稍加反省就可指出，我們的知觉只有一种依附性的存在，因而打破了知觉有一种继續存在这个結論，因而我們自然就会預料，我們必然会完全抛弃那样一个意见，即自然中有像继續存在的那样一种东西，而且即当其不再呈现于感官之前时，这种存在还会被保存着。可是情况却和我們的預料相反。哲学家們虽然抛弃了关于感官的知觉的独立性和继續性的意见，可是远不曾同时抛弃了关于继續存在的意见，以至一切学派虽然都一致持有排斥知觉的独立性和继續性的主张，可是只有少数激烈的怀疑主义者才与众不同地排斥继續存在的主张（虽然这个主张是前一种主张的必然結果）；不过这些少数的哲学家們終究也只是在口头上主张那个意见，而永远不能眞心眞意地加以信奉。 214

在我們深思熟慮之后所形成的那样一些意见和我們因其适合于心灵而借一种本能或自然冲动所信奉的那些意见之間，有

很大的差异。这两类意见如果成为互相反对的，那就不难預见哪一方面将占优势。当我們集中注意于我們的題材时，那末哲学的和精細的原則会占到上风；但是我們的思想只要稍一松懈，自然便会发揮它的作用，把我們拉回到先前的意见上。不但如此，而且自然有时候会有那样大的影响，甚至能够在我們最深刻的反省当中阻止我們的思想进程，幷妨害我們順着任何哲学意见一直推出全部的結論。这样，我們虽然清楚地看到我們知觉的依附性和間断性，而我們仍然半途而废，从不因此排斥一个独立继續存在的概念。那个意见在想像中是那样的根深蒂固，以至永远难以拔除，而且关于我們知觉的依附性的任何形而上学上經过苦思而得来的信念，也都不足以达到拔除这个意见的目的。

我們的自然的和明显的原則在这里虽然战胜我們的精細的215反省，可是在这种情形下一定必然有某种斗爭和对立；至少在这些反省仍保存任何力量或活泼性时是这种情形。为了使自己在这一方面得到心理上的安定起见，我們就創立了一个似乎包括了理性和想像这两个原則的新的假設。这个假設就是关于知觉和对象的双重存在的那个哲学的假設；这个假設因为承认我們的依附性的知觉是間断的、差异的，所以就投合于我們的理性；同时又因为它賦予我們所称为对象的另一种东西以一种继續的存在，所以这个假設又使想像感到滿意。因此，这个哲学体系乃是两个互相反对的原則的怪异的产物：这两个原則同时都被心灵所接受，幷且都不能互相消灭。想像告訴我們說，我們的互相类似的知觉有一种继續而不間断的存在，幷不因其不在眼前而

被消灭。反省又告我們說，甚至我們那些互相类似的知觉，在其存在方面也是間断的，并且互相差异的。于是我們借着一个新的虛构躲避了这两种意见的矛盾，这个虛构由于以相反的性质归之于不同的存在物，就是把**間断性**归之于知觉，把**继續性**归之于对象，所以它就既适合于反省的假設，又适合于想像的假設。自然是頑强的，不論如何受到理性的攻击，也不肯退下战場；同时理性在这一点上又是十分清楚的，无法加以掩蔽。我們既然不能調和这两个敌人，所以我們就力图尽可能地求得安定，就是通过依次滿足两者的要求，并虛构一个双重的存在，使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。我們如果充分相信，我們的类似的知觉是继續的、同一的、独立的，那末我們永远不会陷于所謂双重存在的这样一个意见之中，因为我們就会滿意于我們的第一个假設，而不必再远求了。其次，我們如果充分相信我們的知觉是依附的、間断的、差异的，我們也同样不会接受双重存在的意见；因为在那种情形下，我們就会清楚地看到关于继續存在的第一个假設的錯誤，而不再理会它了。因此，这个意见的发生是由于心灵的依违两可的状态，是由于我們那样地执着于这两个相反的意见，以至使我們去找寻一个借口，以为自己同时接受两个原则进行辯护；而这个借口最后幸运地就在双重存在的体系中找到了。 216

这个哲学体系的另一个优点就是：它和通俗的体系互相类似，通过这个办法，在理性提出要求和引起麻煩的时候，我們就能够对它作一些迁就；不过当理性稍为疏忽和懈怠时，我們又很容易地回到我們的通俗的、自然的概念上。因此，我們发现，哲

学家們并不忽視这个优点；他們一离开自己的书斋，就和其他的人們共同信奉那些已被粉碎了的意见：即我們的知觉就是我們的惟一对象，在它們所有的間断的现象中仍然继續是同一而不間断的。

在这个体系的其他各点上，我們也可以看到这个体系是很显著地依靠于想像的。其中我将提到下面两点。第一，我們假設外界对象与內心的知觉互相类似。我已經指出，因果关系永不能使我們由我們知觉的存在或其性质、正确地推断出外界的继續不断的对象的存在。我还可以进一步說：即使因果关系能够提供那样一个結論，我們也永远不会有任何理由推断說：我們的对象类似于我們的知觉。因此，那个意见只是从想像的前述那种性质得来的，那种性质就是：想像是从某种先前的知觉得到它的全部观念的。我們除了知觉以外，永不能再想像任何东西，因而不得不使一切事物和知觉类似。

217　第二，我們既然假設我們的一般的对象类似于我們的知觉，所以我們也就认为，每一个特殊的对象当然类似于其所产生的那个知觉。因果关系决定我們加上类似关系；这些存在物的观念既被前一种关系在想像中联系起来，所以我們就自然而然地加上后一种关系，来补足这种結合。我們如果先前在任何一些观念之間观察到一些关系，我們就有很强烈的傾向要把新的关系加在那些关系上面，以便补足那种結合；往后我們将有机会观察到这一点①。

① 第五节。

我旣然說明了关于外界存在的所有通俗的和哲学的体系，因而不禁要吐露我在复查那些体系时所发生的一种意见。我在一开始研究这个題目时，就先說过，我們应当对于自己的感官有一种絕对的信任，而且这也将是我从我的全部推理所得出的結論。但是坦率地說，我现时觉得我有一种十分相反的意见，我更傾向于完全不信任我的感官(或者宁可以說是想像)，而不肯对它再那样絕对信任了。我不能够設想，想像的那样一些浅薄的性质，在那种虛妄假設的指导之下，会有可能导致任何可靠和合理的体系。这些性质就是我們知觉的一貫性和恒定性，它們产生了这些知觉继續存在的信念，虽然在知觉的这些性质和那样一种存在之間并无可以觉察到的联系。我們知觉的恒定性起了最显著的作用，可是它伴有最大的困难。要假設我們的互相类似的知觉有数目上的同一性，那是一个絕大的幻觉；不过正是这个幻觉才使我們发生了这些知觉即当其不在感官之前时，仍然是不間断的、仍然存在着的这个信念。我們的通俗体系就是这种情形。至于我們的哲学体系，則也有同样的困难，并且被这样一种謬誤所累，就是这个体系旣否认了、而同时又确立了通俗的假設。哲学家們否认我們的类似的知觉是同一的、不間断的；可是他們又极其傾向于相信那些知觉是同一而不間断的，所以他們就又任意創設了一套新的知觉，而把这些性质归于它們。我所以說是一套新的知觉，乃是因为我們虽然可以一般地假設，但却不能清楚地想像，对象就其本性而論、除了恰恰就是知觉而外、还可能是任何其他的东西。那么我們从这些沒有根据的和离奇的一大批混乱的意见中，除了錯誤和虛妄以外，还能希望得

218

到什么呢？我們对这些意见，如果有任何一点信念，又将何以自解呢？

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑、是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不論我們怎样加以驅除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不論根据任何体系，都不可能为我們的知性或感官进行辯护，而且我們如果以这个方式力图加以辯护，反而会更加暴露它們的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些題目所作的深刻而透徹的反省，所以我們越是加深反省(不論是反对着或符合了这种惶惑)，这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能給予我們任何救药。由于这个緣故，我就完全依靠它們，而且不論讀者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有內心世界；根据这个假設进行下去，我打算在进而更仔細地考察我們的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家們关于內心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我們也许会发现这种考察对于我們现在的目的并非毫不相干的。

219

第三节 論古代哲学

有些道德学家曾經劝我們在清晨时回忆我們的梦境，并且严格地考察这些梦境，如同我們考察我們最严肃、最审愼的行为一样；他們认为这是认識自己的內心、明了自己在道德上的进步的一种优越的方法。他們說，我們的性格是始終同一的，而且当詭計、恐惧和权謀都不存在，并且对自己或他人都不能进行欺詐的时候，我們的性格便彻底显露了。我們性情的慷慨或卑劣、柔

顺或残酷、勇敢或怯懦，以极为无限的自由影响想像的虚构，并以最鲜明的色彩显露其自身。同样地，我相信，如果把古代哲学关于实体(substances)和实体的形式(substantial forms)、偶有性(accidents)和奥秘性质(occult qualities)等虚构作一番批评，那也许会有一些有用的发现；这些虚构虽然是极不合理和任意臆造的，可是和人性原则有一种很密切的联系。

最明智的哲学家们承认，我们的物体观念只是心灵由各个独立的可感知的性质的观念形成的集合体——这些性质是对象所由以组成、并经我们发现为彼此经常结合在一起的。但是这些性质在其本身不论可以是怎样完全各别，而我们平常却总是认为它们所形成的那个混合体是一个东西、并且在很重大的变化以后仍然继续保持同一。这种公认的组合性显然是和那种假设的单纯性相反，而这种变化也和同一性相反。因此，使我们几乎普遍地都堕入那样明显的矛盾中的那些原因，以及我们力图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以考察的。

显而易见，关于对象的各自区别的、接续的性质我们所有的观念既然是被一种很密切的关系结合起来的，所以心灵在一路观察这种接续进程时，必然被一种顺利推移所推动，由一个部分转移到另一个部分，并且和它在思维同一不变的对象时一样，它将知觉不到那种变化。这种顺利推移就是那种关系的结果，或者不如说就是它的本质；在两个观念对心灵的影响互相类似的时候，想像既然容易把一个观念误认为另一个观念，因此结果就是，关联着的性质的那样一种接续很容易被认为是一个没有变化、继续存在着的对象。顺利无阻的思想进程在两种情形下既然 220

互相类似，所以就容易欺骗心灵，使我们以同一性归之于若干相关性质的有变化的接续过程。

但是当我们改变了我们思考那种接续过程的方法，不再依次逐渐地通过了接续着的时间点去推溯它，而是同时观察它的持续时间的两个各别的时期、并比较两个接续着的性质的不同情况时：那末在那种情形下，那些因为逐渐发生，原来是不易觉察的种种变化，现在就显得重要起来，并似乎要把同一性完全消灭了。因此，由于我们观察对象时的观点不同，并由于我们所比较的那些时间刹那有远有近，所以我们的思想方法中就发生了一种矛盾。当我们循序地追踪一个对象的接续的变化时，思维的顺利进程使我们以同一性归之于那个接续过程；因为我们在思考一个不变的对象时，就是借着与此相似的一种心理活动。当我们在它经了重大变化之后、再来比较它的情况时，思想的进程就中断了；因而就有一个多样观念呈现于我们之前。为了调和这些矛盾，想像就容易虚构一种不可知、不可见的东西，并假设它在这种种变异之下、仍然继续保持同一不变；想像就称这种不可理解的东西为一个**实体**、或**原始的**、**第一性的物质**。

221　对于实体的**单纯性**，我们也抱有一个相似的概念，而且也由于相似的原因。假设有一个完全单纯而不可分的对象、和另一个各个**共存的**部分被一种强固关系联系起来的对象同时呈现出来，那么心灵在思考这两个对象时的活动，显然并不十分差异。想像借着一种单纯的思想努力，沒有变化或变异，顺利地一下子就想出那个单纯的对象。在那个复合对象中，各个部分的联系也差不多有同样的效果，并且把对象那样地结合在自身以内，

以致想像觉察不到由一部分轉到另一部分的推移过程。因此，結合在一个桃子或甜瓜中的顏色、滋味、形状、坚固性，就被想像为构成一个东西；这是因为那些性质有一种密切关系，使它們影响思想的方式正像它們是完全单純的一样。但是心灵幷不停止在这里。心灵每逢在另一观点下来观察这个对象时，它就发现所有这些性质都是互相差异的、可以区别的、可以分离的。对于事物的这种看法摧毁了心灵的原始的、比較自然的概念，迫使想像虛构一种不可知的东西、或原始的实体和物质，作为这些性质之間的結合原則或聚合原則，借此給予那个复合的对象以“一个物体”的名称，虽然那个对象具有多样性和組合性。

逍遙学派哲学肯定原始物质在一切物体中都是完全同质的，幷且认为火、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是可以依次循环、互相轉化的。同时，这个学派又給予这几类对象中的每一类以一种各别的实体的形式，幷假設这种形式是各类对象所具有的那些不同性质的来源，幷且是各类特殊对象的单純性和同一性的一个新的基础。一切都决定于我們观察对象的方式。当我們循着物体的不可觉察的变化进行观察时，我們假設它們全部都属于同一实体或本质。当我們考察它們的明显差异时，我們又各各給以一种实体的和本质的差异。为了使我們耽 222 迷于这两种观察对象的方式起见，我們就假設一切物体同时具有一个实体和一个实体的形式。

偶有性的概念是关于实体和实体形式的这种思維方法的一个不可避免的結果；我們总是不自禁地把物体的顏色、声音、滋味、形状和其他特性看作是不能独立自存的存在物，总需要一个

寓托的主体来給以支持。因为我们每当发现这些可感知的性质中的任何一种时，既然因为上述理由总要同时也想像那里有一个实体存在，所以使我們推断因果之間的联系的那种习慣，也使我們在这里推断任何一种性质对于那个不可知的实体的依附性。想像一种依附关系的习慣，和观察一种依附关系的习慣具有同样的效果。不过这种幻想比前面任何一种幻想也幷不更为合理。任何一个性质既然是区别于其他性质的一种各别事物，所以也就可以被想像为独立存在，而且也可以不但离开了其他性质、幷且离开了那个不可理解的实体虛构而独立存在。

不过这些哲学家們在他們关于奥秘性质的意见中，更将这些虛构向前推进了。他們不但假設了一个他們所不理解的具有支持作用的实体，同时又假設了他們也同样不懂的一个被支持的偶有性。因此，整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原則中的任何一个都同样自然的原則得来的。

在考究这个題目时，我們可以观察到三个层次不同的意见，随着形成这些意见的人們所获得的新的理性程度和知識程度，这些意见也就一个高出一个。这三种意见就是：通俗的意见、虛妄哲学的意见和眞正哲学的意见。在这些意见中間，我們在探223討之后将会发现，眞正哲学与通俗意见較近，与錯誤知識的意见却較远。人們在平常漫不經心的思想方式中，很自然地想像他們在他們經常发现为結合在一起的那些对象中覚察到一种联系，而且由于习慣使得那些观念难以分开，所以他们就容易想像那样一种分离本身就是不可能的、謬誤的。但是，摆脱了习惯的影响而把对象的观念进行比較的那些哲学家們，立刻看到了这

些通俗意见的錯誤,并且发现了对象之間并无任何已知的联系。每一个差异的对象,在他們看来都是完全各別的、分离的,而且他們看到,我們只有在若干例子中观察到那些现象是恒常結合在一起时,才由这一个对象推断另一个对象,而并非因为我們观察到那些对象的本性和性质。但是这些哲学家們却不曾由这种观察推得一个正确的結論,并断定我們沒有离开心灵而属于原因的任何能力或动力的观念;他們并不曾推得这个結論,反而往往去找寻这种动力所在的那些性质,而对理性向他們提出来說明这个观念的每一个体系都表示不滿意。他們有充分的才能,使他們摆脫了通俗的錯誤,即认为物质的各种可感知的性质和活动之間有一种自然而可以知觉的联系;但是他們的才能却不足以使他們断然不再在物质中或原因中来寻找这种联系。要是他們眞正碰到了正确的結論,他們也就会返回到一般人的立場,并对所有这些研究都表示懶散和淡漠。就现状来說,他們却处于很可悲叹的境地,对于这种可悲的程度,詩人們所描写的西西发斯(Sisyphus)〔譯注一〕和坦塔卢斯(Tantalus)〔譯注二〕的受罰情况,也只能給予我們一个微弱的概念。因为人們如果急切地寻求永远是可望而不可即的东西,并且在其永不可能存在的地方去找寻它,那么我們还能想像出比这个更为痛苦的境况么?

不过由于自然似乎对每一事物都保持着一种公正和补偿的精神,所以她对哲学家們也不曾漠然不管,正像她并不忽視其他造物一样。自然在哲学家們所遭遇的重重失望和痛苦之中,仍給他們保留了一种安慰。这种安慰主要就在于他們所发明的能力和奥秘性质这两个名詞。因为我們在屡次使用眞正有意义而 224

可以理解的名詞以后，既然通常是略去我們用这些名詞所要表示的观念，而只保留我們可借以任意喚起那个观念来的习慣；所以自然而然地就发生了下面这件事，就是：在經常使用完全无意义而不可理解的名詞以后，我們也就想像这些名詞和前一类名詞处于同等地位，并具有一种我們可以借反省发现出来的秘密意思。这些名詞的外表上的类似，也和通常一样，欺騙了心灵，使我們想像两者之間有一种彻底的类似关系和一致关系。这些哲学家們借着这种方法就使自己坦然自得，并借一种幻觉最后达到了一般人由于愚蠢、眞正哲学家們由于适度的怀疑主义所达到的那种漠不关心态度。他們只須說，凡使他們迷惑的任何现象，都发生于一种能力或奥秘性质，于是对于这个題目的全部辯論和探討到此就結束了。

在逍遙学派显示出他們受了想像的每一种浅薄傾向的支配的所有的例子中，最显著的例子就是他們所說的交感(sympathies)、反感(antipathies)和憎恶眞空之感(horrors of a vaccuum)。人性中有一种很显著的傾向，喜欢把自身內部所观察到的那些情緒加之于外界对象，并且在到处都找到最常呈现于自己的那些观念。的确，这种傾向稍微通过一些反省便可以压制下去，并且只发生于儿童、詩人和古代哲学家們的身上。儿童們在被石头所打痛时，就想要去打石头；詩人們喜爱把一切事物人格化；古代哲学家們則虛构了交感和反感：这一切都是上述那种225 傾向的表现。儿童們因为年紀小，詩人們因为自认是盲目信从其想像的启示，所以我們都必須加以宽恕：但是我們将发现什么样的借口来为我們的哲学家們这样显著的一个弱点进行辯护

呢？

〔譯注一〕 希腊哥林多的一个神話上的国王，号称世上最狡黠的人。据說当死神来拘捕他的时候，他把死神拴住；所以一直等阿雷斯来释放了死神以前，人都不死了。由于他在尘世上有种种坏行为，所以他就被罰，下了地獄，要他把一块大石头推到山頂上。可是那块大石一达到山頂就滚下来，所以他永远推不上去，因而这种处罰是永远的。休謨借这个故事說明人在物质中永远找不到事物的联系。

〔譯注二〕 希腊神話上的人。他由于犯了罪（如用他儿子的肉祭神，偸窃神的甘露，泄露神的秘密），所以他被罰入冥間。他又饥又渴处在一池水旁，他一試图飲水，水池就向后退；当他在树下，伸手摘水果时，风就把树枝吹跑。另有一种传說，說在他的头頂上空悬着一块大石头，时时有掉在他的头上的危险，所以他永远吃不到摆在他前面的筵席。

第四节　論近代哲学

但是这里，有人或許会反駁說，依照我的自白，想像旣是一切哲学体系的最后裁判者，而我却斥責古代哲学家們利用那个官能、并在他們的推理中完全听任想像去支配自己，那就不公平了。为了辯明我的理由起見，我必須分别想像中的两种原则：一种原则是恒常的、不可抗拒的、普遍的，就如由因到果和由果到因的那种习慣性的推移；另一种原则是变化的、脆弱的、不规则的，就如我方才提到的那些。前者是我們一切思想和行动的基础，所以如果除去了那些原则，人性必然立即要毁坏、消灭。后一种原则对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至也不是生活过程中所需用的；正相反，我們只看到这些原则发生于脆弱的心灵，并且因为它們违反其他习慣原则及推理原则，很容易会被适当的对比和对立所推翻。因为这个緣故，所以前面的原则被哲学所信奉，而后面的原则却遭到排斥。当一个人在黑暗中听到清晰的語音时，断言說有一个人在其近处，他的推理是正确

而自然的，虽然那个結論只是由习慣推得的，这种习慣由于"人"的观念和现前的印象經常結合在一起，把一个人的观念灌輸于心灵，并使那个观念生动起来。但是一个人如果在黑暗中沒来226 由地被恐惧幽灵的心理所苦恼，那他或者也可以說是在进行推理，并且也是很自然地在推理；不过說这种推理是自然的，其含义正如說一种疾病是自然的一样；因为疾病是由自然的原因发生的，虽然疾病正与健康——人的最愉快、最自然的状况相反。

古代哲学家們的意见，他們的实体和偶有性那两种虛构，和他們关于实体形式及奥秘性质的推理，正如黑暗中的幽灵，并且是由虽是通常、而并非人性中普遍而不可避免的原則得来的。近代哲学自认是完全摆脫了这个缺点，是由坚实、永恒和一致的想像原則产生的。这种自負究竟建立在什么基础上，正是我們现在所要研究的題目。

那个哲学的基本原則就是关于顏色、声音、滋味、气味、冷和热的那个意见；那个意见断言，这些性质都只是心中的印象，是由外界对象的作用而发生，但与对象的性质并无任何类似。在經过考察之后，我发现人們平常給这个意见所举出的理由中只有一条令人满意，那个理由的根据就是：即使外界对象在一切外表上都继續同一不变，那些印象却常有变化。这些变化决定于各种各样的条件：决定于我們不同的健康状况，犹如一个患病的人对于一向最喜欢的肉类会感到一种恶味；决定于各人的不同的脾性和体质，犹如一人所尝着是甜的东西，在别人会尝到是苦的。这些变化也决定于外界情况和位置的差別；云反射回来的彩色，随着云的距离，随着云与眼和发光体所形成的角而有变

化。火也在隔着某种距离时传来快乐感觉，而在隔着另一种距离时则传来痛苦感觉。这一类例子很多，而且是常见的。

由这些例子所推出的結論，也同样是可以想像到那样地极为令人滿意。确实，当同一个感官的各种不同印象发生于任何一个对象的时候，那么这些印象中并不是每一个都有存在于对象中的一种类似的性质。因为同一个对象在同时既然不能赋有同一个感官的几种不同性质，而同一种性质又不能类似于若干完全差异的印象；因此，明显的結論就是：我們的許多印象并沒有外界的模型或原型。但是我們根据相似的結果推测出相似的原因来。大家承认，許多顏色、声音等印象只是內心的存在物，发生于与之完全不相类似的原因。这些印象和其他顏色、声音等印象，在现象上看来并无不同之点。因此，我們断言，这些印象全体是由相似的根源发生的。 227

这个原則一經承认，那个哲学的一切其他学說似乎都可以自然地随之而来。因为声音、顏色、冷和热、以及其他可感知的性质既被排出了继續独立存在物之列，那末我們所剩下的便只有所謂第一性质，只有这些性质是我們对之有任何恰当概念的实在性质。这些第一性质就是广袤和塡充性，以及它們的种种混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。动植物的生、长、衰、朽只是形状和运动的变化；一切物体的相互作用也是如此；火、光、水、气、土，以及自然中一切元素和能力的作用也都是这样。一种形状和运动产生另一种形状和运动；在物质世界中再也沒有我們可以拟想到的其他任何主动或被动的原則。

我相信，对于这个体系可以提出許多反駁：不过现在我将专

限于提出一种我认为很有决定意义的反駁。我肯定說，通过这228个体系，我們不但說明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我們不得不归到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见。如果顏色、声音、滋味、气味只是知觉，那末我們所能想像的任何东西便不能賦有一种实在的、继續的、独立的存在；甚至人們所主要强調的第一性质，如运动、广袤和塡充性等，也都沒有这种存在。

先从运动考察起：显然，这是单靠运动自身而不参照某种其他对象、便完全不能被想像的一种性质。运动这个观念必然以一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的观念（沒有了它，运动便是不可思議的）究竟是什么样的观念呢？这个运动物体的观念必然还原到广袤或塡充性的观念；結果运动的实在性就依靠于其他这些性质的实在性上了。

关于运动，这个意见是被普遍承认的，而我也已經証明在广袤方面这个意见也是正确的；我并且也指出，我們不可能想像广袤不是由賦有顏色或塡充性的部分組成的。广袤的观念是一个复合观念；但是这个观念旣然不是由无数部分或微小观念組成的，所以它最后必然分解为完全单純而不可分的部分。这些单純而不可分的部分，旣然不是广袤的观念，所以除非被想像为有顏色的、或是有塡充性的，它們就只能成为非实在物了。顏色已被排除于任何实在的存在物以外。因此，我們的广袤观念的实在性就只有依靠于塡充性观念的实在性了。塡充性的观念如果是虛幻的，那么广袤的观念也便不能是正确的。因此，让我們注意来考察塡充性的观念。

塡充性的观念是两个物体在受到极大力量推动时也不能互相滲透、而仍維持其分离和独立存在的那样一个观念。因此，如果不想像到某些有塡充性的、并维持着这种分离而独立存在的物体，单独的塡充性是完全不可思議的。但是我們对于这些物 229 体有什么样的观念呢？顏色、声音和其他第二性质的观念已被排除了。运动观念依靠于广袤观念，而广袤观念又依靠于塡充性观念。因此，塡充性的观念就不可能依靠于其中任何一个观念。因为那就是在繞圈子，使这一个观念依靠于那一个观念，而同时又使那一个观念依靠于这一个观念了。因此，我們的近代哲学就不曾給我們留下任何正确而滿意的塡充性观念，因而也沒有留下正确而滿意的物质观念。

对于能够理解这个論証的每一个人，它将显得完全是有結論性的；但是由于这个論証对一般讀者也許会显得深奥而复杂，所以我如果力求改变說法，借以使其較为明白浅显，希望讀者們加以原諒。为了形成塡充性的观念，我們必須想像两个物体互相挤压而并不互相滲透。我們如果只限于一个对象，便不可能得到这个观念，当然如果不想像任何一个对象，就更加不可能得到这个观念了。两个非实在物并不能相互把对方排斥于其自己位置以外；因为非实在物并不占有任何位置，也不能赋有任何性质。现在我問，对于我們假設塡充性所属的这些物体或对象，我們形成什么观念呢？要說我們仅仅想像物体为有填充性的，那就要无限地进行下去。如果說、我們在自己心中把这些物体描繪成为具有广袤的，那就把一切都还原到一个虚妄的观念上，或者只是在繞圈子。广袤必須被认为是有顏色的，这是一个虚妄

的观念；或被认为是有塡充性的，这又使我們回到了第一个問題上。关于运动性和形状，我們也可以作同样的說法；总而言之，我們必須断言，在把顏色、声音、冷和热排除于外界存在之列以后，就沒有剩下任何东西能够給予我們以一个正确而一致的物体观念。

还有一层：恰当地說，塡充性或不可滲透性只是一种不可消灭性，这点前面已說过了①；因为这个理由，我們就更有必要来形成我們所假設为不能消灭的那个对象的淸楚观念。消灭的不可能性不能独立存在，也不能被想像为独立存在，而必然需要它所属的某种对象或眞实存在。但是现在困难仍然存在，就是：我們如何能不求助于第二性的和可感知的性质而形成这个对象或存在的观念呢？

我們所慣用的、借着研究观念所由以发生的那些印象来考察那些观念的方法，在现在的場合下，我們也必須不能省略。由視觉、听觉、嗅觉和味觉进入心中的那些印象，据近代哲学說来是沒有任何与之类似的对象的；因而，被假設为眞实存在的塡充性的观念决不能由这些感官的感觉中任何一个得来。因此，就只剩下触觉这一感官还能够传来可以为塡充性观念所由来的那个印象；我們确实也自然而然地想像，我們感觉到物体的塡充性，而只需要触碰一下任何对象，就知觉到这种性质。不过这种思想方法宁可以說是通俗的，而不是哲学的。这一点由下述两点考虑就可以看到。

230

① 第二章，第四节。

第一，我們很容易地看到，物体虽然借其填充性而被人感觉，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无絲毫类似之点。一只手瘫痪了的人，在看到那只手被桌子所支持时，也同他用另一只手触到那张桌子时，有同样完整的一个不可滲透性的观念。当一个对象挤压我們的任何一个肢体时，都会遇到抵抗；那种抵抗借其所給予神經和元气的那种运动，把某种感觉传到心中；但是我們不能由此断言，感觉、运动、抵抗三者有任何类似之处。

第二，触觉的印象若非当它在其广袤方面被考虑时，那它只是单純的印象；这对于现在的目的毫无帮助：从这个单純性我推断說，触觉印象既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。因为让我們假定一个人用他的手抵压一块石头或任何坚固的物体，又假定有两块石头互相挤压，那么人們立刻会承认，这两种情形并非在各方面都是相似的；在前一种情形下，有一种感觉与填充性相結合起来，而在后一种情形下，并沒有这种现象。因此，为了使这两种情形互相类似起见，就必須把那个人凭其手或感觉器官所感到的那一部分印象除去；在一个单純印象方面既然不可能作到这一点，所以这就迫使我們把整个感觉都除去，并且証明这一整个印象在外界对象方面并沒有原型或模型。此外还可以再加上一点：填充性必然以两个物体为前提，并需要接近和撞击两个条件；这既然是一个复合的对象，所以永不能被一个单純印象所表象。更不用說，填充性虽然继續永远始終不变，而我們的触觉印象却是时时刻刻在变化的；这就清楚地証明了后者并不是前者的表象。

由此可见，我們的理性和我們的感官之間有一种直接而全部的对立；或者更确切地說，在我們根据原因和結果所得的那些結論和使我們相信物体的继續独立存在的那些結論之間，有一种直接而全部的对立。当我們根据原因和結果进行推理时，我們断言，顏色、声音、滋味、气味，都沒有继續、独立的存在。当我們排除了这些可感知的性质时，宇宙中也就沒有剩下具有那样一种存在的任何东西。

232

第五节 論灵魂的非物质性

在关于外界对象的每一个体系中，和我們所設想为那样清楚和确定的物质观念中，我們既然已經发现有那样一些矛盾和困难，那么在关于我們內在知觉和心灵本性的每个假設中，我們自然会預料有更大的困难和矛盾，因为我們总是认为后者是尤其模糊而不确定的。不过在这一方面，我們却是自己欺騙了自己。理智世界虽然糾纏于无限的含糊曖昧之中，却并不被我們在自然界中所发现的任何那一类矛盾所困惑。我們关于理智世界所有的知識都是自相符合的；至于我們所不知道的，那我們就只好听其自然了。

的确，假使我們傾听某些哲学家們，那么他們是声称要减少我們的无知的；不过我恐怕，这样就有使我們陷入这个題目本身原来可以避免的矛盾中的危险。这些哲学家們就是对于他們假設知觉所寓存其中的物质实体或精神实体进行細密推理的那些人們。为了終止双方的无限爭論起见，我不知道有更好的方法，只有用一句話要問这些哲学家們，他們所謂实体或寓存

(inhesion)究竟是什么意思？在他们答复了这个问题以后，而且一定要在作出答复以后，我们才可以合理地、认真去参加这场争辯。

我们已经发现，在物质和物体方面，这个问题是无法答复的；但是在心灵这个方面，它除了仍然苦于种种同样困难之外，又被这个题目所特有的附加困难所缠扰。每个观念既是由先前的印象得来的，那么倘使我们有任何心灵实体的观念，我们也必然有这种实体的印象；而这如果不是不可能的、也是难以想像的。因为一个印象若非类似于一个实体，又如何能表象那个实体呢？按照这派哲学来说，一个印象既然不是一个实体，并且沒有一个实体的任何特殊性质或特征，它又如何能类似那个实体呢？ 233

但是如果撇开了可能是什么或不可能是什么的问题，来谈现实是什么的问题，那末我希望，那些自称我们对心灵实体有一个观念的哲学家们指出产生那个观念的那个印象来，并且清楚地说出，那个印象是以什么方式发生作用，是由什么对象得来的。这个印象是一个感觉印象，还是一个反省印象呢？这个印象是愉快的，还是痛苦的，还是漠然的呢？这个印象还是永远伴随着我们，还是有间歇地返回来的呢？如果它是有间歇地返回来的，那么主要是什么时候返回来呢？并且是由什么原因产生出来的呢？

如果有任何人不答复这些问题，而是躲避这个困难，说一个实体的定义乃是可以独立自存的某种东西，而且这个定义就应当使我们满意；如果有人这样说，那么我就要说，这个定义与

每一个可以被想像的东西都是符合的，可是决不足以区别实体与偶有性，或是区别灵魂和它的知觉。因为我是这样进行推理的。凡可以清楚地被想像的东西都可能存在；而凡在任何方式下被清楚地想像的任何东西也就可能以那种方式存在。这是已經被承认的一条原則。其次，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物都是可以被想像所分离的。这是另一条原則。我从这两条原則所推得的結論就是：我們的全部知觉既然都是互相差异，并且与宇宙中其他一切事物差异，所以这些知觉也都是互相分别的，互相分离的，而可以被认为是分别存在的，因而也就可以分别存在，而不需要任何别的东西来支持其存在。因此，这个定义如果說明一个实体的話，那末这些知觉便都是实体了。

234 由此可见，不論是借着考察观念的最初根源，或是借着一个定义，我們都不能得到任何一个令人滿意的实体概念：据我看来，这似乎就是可以完全抛弃关于灵魂的物质性和非物质性的那个爭論的一个充足理由，并且是使我絕对鄙弃那个問題本身的一个充足理由。除了对知觉而外，我們对任何事物都沒有一个完善的观念。一个实体是和一个知觉完全差异的。因此，我們并沒有一个实体观念。"寓存于某物之中"这个条件被假設为是支持我們知觉的存在的一个必要条件。可是沒有任何东西似乎对支持一个知觉的存在是必要的。因此，我們便沒有寓存观念。当人們問：知觉还是寓存于一个物质的实体中、还是寓存于一个非物质的（精神的）实体中时，我們甚至不懂得这个問題的含义，那么如何还可能加以答复呢？

有一个通常被用来証明灵魂的非物质性(精神性)的論証，据我看来是值得注意的。凡占有空間的东西都是由若干部分組成的；而凡由部分組成的东西即使不在实际上、至少在想像中是可以分割的。但是任何可分的东西都是不能与一个思想或知觉結合起来的，因为思想或知觉是一种完全不可分离、不可分割的存在物。因为假設有那样一种結合，那么那个不可分割的思想还是存在于这个占空間的、可分的身体的左方呢？还是存在于其右方呢？还是存在于其表面呢？还是存在于其中央呢？还是存在于其后方呢？还是存在于其前方呢？如果这个思想是和广袤结合起来的，那末它必然存在于广袤范围內的某处。如果思想存在于广袤的范围以內，那么思想或者存在于一个部分，或者存在于每一个部分：在前一种情形下，那个特殊的部分便是不可分的，知觉只是与这一部分結合，而并不与广袤結合；如果思想存在于每一部分，那末思想也必然是占有空間的、可以分离的、可以分割的，如同物体一样；这是彻底謬誤而矛盾的。因为任何人能够設想一个一碼长、一呎宽、一吋厚的情感么？因此，思想和广袤是完全不相容的两种性质，永远不能合并于一个主体中。 235

这个論証并不影响关于灵魂实体的問題，而只影响灵魂与物质在空間上的結合問題。因此，一般地考察一下哪些对象能够或不能够有空間上的結合，那或許不是不适当的。这是一个奇妙的問題，或許可以导使我們达到重大的发现。

最初的空間和广袤概念完全是由視觉和触觉两种感官得来的；而且除了有顏色的或可触知的事物以外，也沒有任何东西的部分的排列方式足以传来空間观念。我們减少或增添一种滋味

的方式，与我們减少或增添任何可见的对象的方式不同；当几种声音同时刺激我們的听觉时，也只有习慣和反省使我們对于发出那些声音的物体的远近程度形成一个观念。凡标志出其存在的場所来的东西，必然是占有空間的，否則便是沒有部分或組合的一个数学点。凡占有空間的东西一定有一个特殊的形状，如方形、圓形、三角形，其中沒有一个与一个欲望、或与其他任何印象或观念互相符合的，而只能与上述視觉和触觉两种感官的印象符合。一个欲望，虽然是不可分的，也不应当被认为是一个数学点。因为要是那样，那末就可以加上其他欲望，而造成两个、三个、四个欲望，而且这些欲望还是分布和安置于有一定的长、宽、厚的那样一个方式中；这种說法显然是荒謬的。

在說明这一点以后，我如果提出曾被若干形而上学家所鄙弃、并被认为是违反人类理性最确定的原則的一个原理来，那就該不至于使人惊訝了。这个原理就是：**一个对象可以存在，但却不存在于任何地方**。我肯定說，这不但是可能的，而且絕大部分的存在物都是、而且必然是以这个方式存在的。一个对象的各个部分如果不是排列得可以形成一个形状或数量，而且整个对236象对其他物体的关系也并不符合于我們的远近概念，那末那个对象可以說是不在任何地方存在。但是除了視觉和触觉两者的知觉和对象以外，我們的全部知觉和对象显然都是这种情形。一次道德的反省不能处于一个情感的右方或左方，气味或声音也不能是一个圓形或一个方形。这些对象和知觉不但不需要任何特殊的場所，而且还和場所是絕对不相容的，甚至想像也不能以場所給予这些知觉。至于說，要假設这些知觉不存在于任

何地方，便是謬誤，那末我們可以这样考虑：如果情感和情緒在知觉之前显得有任何特殊的場所；那么广袤观念也可以由这些知觉获得，正如其可以由視觉和触觉得来一样；这是与我們所已經确立的理論相反的。如果这些知觉显得沒有任何特殊的場所，那么它們也就可能以这种无場所的方式存在；因为凡我們所能想像的事物都是可能的。

现在就无需証明，那些单純而不在任何地方存在的知觉是不能在任何場所与占有空間并可以分割的物质或物体結合的了；因为如果沒有一种共同的性质作为依据，便不能建立一种关系①。更值得提出的是：关于对象在空間中的結合的这个問題，不但出现于有关灵魂本性的形而上学的爭論中，而且甚至在日常生活中，我們也时时刻刻都有机会加以考察。例如，我們假設在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄欖，那么显而易见，在形成这些实体的复合观念时，其中最明显的一个观念就是两种果实的不同的滋味的观念；同样显而易见的是：我們还把这些性质与有顏色而可触知的性质合并起来、結合起来。我們假設一种果实的苦味和另一种果实的甜味、存在于那两个可见的物体中，并且被桌子的全部长度所分开。这是那样引人注目和那样自然的一个幻觉，所以我們应当考察一下它們所由以产生 237 的那些原則。

一个占有空間的对象虽然不能和其他不存在于任何場所或者不占有空間的对象結合起来，可是这些对象仍然可能发生許

① 第一章，第五节。

多其他关系。例如，任何果实的滋味和气味都不能与其顏色和可触知性两种性质分开的；不論其中哪个是原因，哪个是結果，这些性质确是都永远同时并存的。这些性质也不但是一般地并存着，并且在心中也是同时出现的；而且我們是在使占有空间的物体接触我們的感官的时候，我們才知觉它的特殊的滋味和气味。因此，占有空間的对象和不在任何特殊場所存在的性质之間所有的这些**因果关系**，和**在其呈现的时間上的接近关系**，对心灵必然发生那样一种效果，即其中的一个出现的时候，它就立刻使心灵的思想轉而想到另外一个。不仅如此。我們不但因为两者之間的关系，使自己的思想由其中一个轉到另外一个，而且我們还要努力給予两者以一个新的关系，即**場所中的結合关系**，以便使这种推移更为順利，更为自然。因为一些对象如果被任何关系結合起来，我們便有在其中加添一种新关系的强烈傾向，以便补足那种結合：这个性质乃是我在人性中常有机会看到的，我将在适当的地方加以更詳細的說明。在我們排列各个物体时，我們总不会不把那些互相类似的物体放得互相接近，或者至少把它們放在相对应的观点之下。为什么呢？那只是因为我們在把接近关系加在类似关系上时，或把位置的类似关系加在性质的类似关系上时，感到一种滿意。这种傾向的結果已經在我們所最容易假設的特殊印象和其外界原因間那种类似关系中观察到[①]。但是我們在现在这个例子中找到了这种傾向的最为明显 238 的一个結果，在这里我們根据两个对象間的因果关系和在时間

① 第二节篇末。

上的接近关系，又虛构了一个場所上的結合关系，以便加强那种联系。

但是不論我們对于一个占有空間的物体（如无花果）和其特殊的滋味在場所上的結合、形成怎样混乱的概念，而在反省起来，我們在这种結合中确实一定会观察到一种完全不可理解、自相矛盾的东西。因为假設我們向自己提出一个明显的問题，即我們所认为包括在一个物体范围以內的那种滋味，还是在物体的每一个部分，还是只在于它的一个部分：那么我們立刻会感觉自己茫然不知所措，并且知道我們永远不能給予一个满意的答复。我們不能答复說，滋味只存在于一个部分，因为經驗使我們相信，每个部分都有同样的滋味。我們也不能答复說，滋味存在于每一个部分，因为要是这样，我們就必須假說它是有形状的、占有空間的；这种說法是荒謬而不可思議的。因此，我們在这里是被两个直接相反的原則所影响的：一个原則就是决定我們将滋味与占有空間的对象結合起来的那种想像的**傾向**，另一个就是向我們指出那样一种結合是不可能的**理性**。我們分歧于这两个对立的原則之間，哪一个都不肯舍弃，而却使这个問題陷于混乱和模糊之中，以致我們不再觉察到那种对立。我們假設滋味存在于物体范围以內，不过它的存在的方式使它充满全体而却不占空間，并且完整地存在于每一部分以內而无需分裂。簡而言之，我們在自己最习慣的思維方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”那个經院哲学派的原則；这个原則若是不加修飾地被提出来，是十分駭人的，因为那就等于說，一个东西存在于一个場所，同时却又不存在于那个場所。

所有这些謬誤的发生，都是由于我們力图以一个場所加于
239 一种完全不能有場所的事物；而我們所以要作这种努力，乃是因为我們傾向于借着賦予那些对象以一种場所上的結合，来补足建立在因果关系和时間接近关系上面的那种結合。但是理性如果毕竟有充分的力量足以克服偏见的話，那么在现在的情形下，它必然要取得胜利。因为我們只剩下几个可能的假設供我們选择：或者假設某些事物不在任何場所存在；或者假設这些事物是有形状的、占有空間的；或者假設，当这些事物与占有空間的对象合并起来时，全体就存在于全体之中，而全体又存在于每一个部分之中。后两个假設的謬誤充分地証明了第一个假設的眞实。此外再沒有第四个意见。因为，如果假設这些事物是以数学点的方式存在的，那么这个假設就归結为第二个意见，并且假設，几个情感可以处于一个圓形之中，而且若干个气味在与若干个声音結合以后，就可以构成十二立方时的一个物体；这一点只要一提到，就显得是可笑的了。

不过，在这样看待事物的观点之下我們虽然不能不擯弃那些把一切思想都結合于广袤的唯物主义者，可是略加反省就将为我們指出有同样的理由可以斥責其敌方，他們把一切思想都結合于单純而不可分的实体。最通俗的哲学告訴我們說，不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知。现在呈现于我面前的那张桌子只是一个知觉，它所有的性质全部都是一个知觉的性质。但是在它的全部性质中，最明显的一个乃是广袤。这个知觉由各个部分組成。这些部分的配置給予我們以一种远近的概念，以及长、宽、厚的概念。这三个

度次的界限，就是我們所謂的形状。这个形状是可移动的、可分离的、可分割的。可动性和可分离性是占有空間的对象的显著特性。为了終止一切爭論起见，我們可以說，广袤这个观念本身只是由一个印象复现而来，因而必須与那个印象完全符合。說 240 广袤观念与任何东西符合，也就等于說，这个观念是占有空間的。

自由思想者这时也許会洋洋得意了；他在发现了竟然有眞正占有空間的印象和观念以后，就可以向他的敌方說，他們怎样能把单純而不可分的主体与一个占有空間的知觉結合起来呢？神学家們的全部論証现在都可以用来反詰他們自己了。那个不可分的主体或精神的实体是在知觉的左方呢？还是在右方呢？是在这个特殊部分呢？还是在那个特殊部分呢？是存在于每一个部分而并不占有空間呢？还是它整个处于任何一个部分，而同时并不抛弃其余部分呢？对于这些問題，我們所能給予的答复不但其本身是荒謬的，而且也不可能說明不可分的知觉和占有空間的实体是如何結合的。

这就給予我一个重新考察有关灵魂实体的問題的机会。我虽然认为那个問題完全不可理解而加以擯弃，可是我不禁要提出有关那个問題的进一步考虑。我肯定說，关于一个思維实体的非物质性、单純性、不可分性的学說是一个眞正的无神論，正好为斯宾諾莎由此而恶名远揚的那些意见进行辯护。从这个論題，我希望至少获得一个有利的条件，就是我的論敌在看到他們的攻击也很容易被用来还击他們自己时，他們将沒有任何借口来攻击现在这个学說、使它成为可憎的了。

斯宾诺莎无神论的基本原则就是关于宇宙的单纯性、关于他所假设为思想和物质都寓存其中的那个实体的统一性的学说。他说，世界上只有一个实体；那个实体是完全单纯而不可分的，并且到处存在，而无局部存在的。我们由感觉在外界所发现的任何东西，我们由反省在内心所感觉到的任何概念，这些一切都只是那个惟一的、单纯的、必然存在着的实体的种种变异，并没有任何分离的或各别的存在。灵魂的每一种情感，物质的每一个形状，不论如何彼此差异，互相不同，都是寓存于同一个实体中，并且在其本身保存其各别的特性，而并不把这些特性传达于其所寓存的那个主体。同一个基体（substratum）（如果我可以用这个名词）支持着千差万别的变异，而其本身并无任何差别；它使那些变异发生变化，而其本身并无任何变化。时间、地点、自然中一切差异，都不足以在这个基体的完全单纯性和同一性中产生任何组合或变化。

我相信，对于那个著名的无神论者的原则所作的这个简略的陈述，就足以说明现在的目的，无需继续深入那些阴暗的领域，我就可以表明，这个可憎的假设和已经那样深得人心的灵魂非物质性的假设，几乎是沒有什么差别。为了阐明这点，让我们回忆① 一下前述的理论：每个观念既然是由一个先前的知觉得来的，所以对于一个知觉的观念，对于一个对象（或外界存在）的观念，这两者决不可能表象在种类上互相差别的任何东西。不论我们可以假设它们两者之间有什么差异，那种差异仍然是我们

① 第二章，第六节。

所不可思議的。我們只能設想一个外界对象只是沒有相关項的一种关系，否則便是把外界对象认为就是一个知觉或印象。

我由这个前提所将推出的結論，初看起来也許显得只是一种詭辯；不过稍加考察，它就可以被发现为是可靠而令人滿意的。这个結論就是：我們既然只可以假設，而永不能想像对象和印象間的一个种类上的差别，所以我們关于印象間的联系和矛盾所形成的任何結論都不能确知其是否可以应用于对象上；但是在另一方面，我們关于对象所形成的任何这一类結論却是一定可以应用于印象上面的。理由不难說明。一个对象既被假設为与一个印象是有差别的，所以我們不能断定，当我們根据印象 242 进行推理时，我們的推理所依据的那种情况，是否是对象和印象两者所共有的。对象在那一点上仍然可以和印象不同。但是当我們先形成关于对象的推理时，那么这种推理无疑地就必然扩展到那个印象上。这是因为那个論証建立于其上的那个对象的性质至少必然是被心灵所想像到的；而且那种性质如果不是与一个印象所共有的，那末它本身也就不能为我們所想像，因为我們沒有一个观念不是从印象那个根源得来的。因此，我們就可以建立一条确定的原理說，我們根据任何原則（除非根据經驗而作的一种不規則的推理[①]）所发现出的对象之間的联系或矛盾、沒有不能扩展到印象上的，虽然与此相反的命題，即“印象之間可以发现的全部关系也是对象所共有的”那个命題，也許不是同样眞实的。

---

① 就如第二节，由我們的知觉的一貫性所作的那种推理。

把这个理論应用到现在的問題上：这里有两个不同的存在物体系呈现出来，我假設我不得不給予它們以某种实体或寓存的基础。首先我观察到許多对象或物体所組成的一个宇宙，其中有太阳、月亮和星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船舶、房屋和其他艺术品或自然产品。这里斯宾諾莎出場了，并告訴我說，这些都只是变异，这些变异所寓存的主体是单純的、非混合的、不可分的。此后我又考究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或我的印象和观念的体系。在那里我观察到另一个太阳月亮和星星；被植物所复盖、动物所居住的另一套大地、海洋、城市、房屋、山岭、河流，簡而言之，就是我在第一个体系中所能发现的或想像的每一种事物。在我考察这些事物的时候，神学家們又露面了，并且对我說，这些也都是变异，都是一个单純的、非混合的、不可分的实体的变异。頃刻之間，就有数百张嘴吵得震耳欲聋，都对第一个假設表示憎恶和輕蔑，对第二个假設则表示贊揚和尊敬。我轉而注意这些假設，看看人們所以那样有所偏好的理由；我于是发现这些体系都犯了同样的不可理解的弊病，而且就我們所能理解的来說，这两个假設非常相似，不可能在一个假設中发现出不是两者所共有的謬誤之点来。我們对一个对象中任何性质所有的观念，沒有一个不符合于印象中的性质，沒有一个不表象那种性质，这是因为我們的全部观念都是由印象得来的。因此，在一个作为变异而占有空間的对象和作为其实体的单純而非混合的本质之間，我們所能发现的任何矛盾，也永远是同样发生于那个占有空間的对象的知觉（或印象）和那个非混合的本质之間。对象的每一个性质的观念都是通过一个印象传来的；

因此，凡可以知觉的每一种关系，不論是联系关系或是矛盾关系，必然是对象和印象两者所共有的。

这个論証一般地考究起来虽然似乎已經非常明显，不容有任何怀疑和矛盾，可是为了使它显得更为清楚和明白起见，让我們来詳細地加以考察，并且看看，在斯宾諾莎体系中所发现的一切謬誤是否也可以在神学家們的体系中发现出来。①

第一，經院学派的人們曾按照他們那派的談論方式（不能說是思想方式）反对斯宾諾莎說，一个形态既然不是任何独立的或分别的存在，所以同它的实体必然是一体的，因而宇宙的广袤必然在某种方式下与宇宙被假設为寓存其中的那个单純而非混合的本质是同一的。但是，他們可以說，这完全是不可能的、不可設想的，除非那个不可分的实体使自己扩展开来、去符合于广袤，或者是广袤收縮起来、去符合于不可分的实体。这个論証就我們所能理解的而言是正确的，而且要把这个論証应用到占有空間的知觉上和灵魂的单純的本质上，显然也不需要别的，只要把名詞变換一下就可以了。对象的观念和知觉的观念在每一方面都是同样的，人們只是假設两者之間有一种既不可知又不可理解的差别。 244

第二，前面已經說过，我們所有的实体观念沒有一个不可以应用于物质，而且沒有任何一个特殊的实体观念不可以应用于每一个特殊的物质部分。因此，物质不是一个形态，而是一个实体，而且每一个物质部分不是一个特殊的形态，而是一个特殊的

① 参閱貝尔（Bayle）氏字典，斯宾諾莎条。

实体。我已經証明，我們沒有一个完全的实体观念；我們只是把它当作**可以独立自存的某种东西**，所以显而易见，每一个知觉都是一个实体，而且知觉的每一个特殊的部分都是一个特殊的实体；因此，在这一方面来說，两种假設都处在同样的困难之下。

第三，人們对于主张宇宙中只有一个单純实体的这个体系曾經反对說：这个实体旣是一切事物的支持或基体，所以必然在同时改变形式，化为許多互相反对、互不相容的形相。圓形和方形同时在同一实体中是互不相容的。那么同一个实体如何能在同时改变其形式，化为那张方桌和这张圓桌呢？关于这些桌子的印象，我也要提出同样的問題，結果发现，这一方面的答案也不比前一方面的答案更为令人滿意。

由此可见，不論我們轉向哪一方面，同样的困难总是跟随着我們，我們如果在証明灵魂的单純性和非物质性方面前进一步，同时就不能不給一种危险而不可挽救的无神論准备好道路。如果我們不把思想称为灵魂的一个变异，而給它以那个較古而却245 又較为时髦的**活动**(action)那一个名詞，情形也完全相同。我們所謂活动的含义就等于普通所謂抽象的形态，恰当地說，也就是与一个实体不能区别、不能分离的某种东西，而只是借着理性的区别或一种抽象作用才能被人想像的。不过这样把变异一詞改为活动一詞，也毫无收获；我們也不能借此摆脫任何一个困难；这从下面两点考虑中就可以看出来。

第一，我說，活动一詞，按照这样的解释，永远不能正确地应用于由心灵或思維实体得来的任何知觉。我們的全部知觉彼此之間、以及和我們所能想像的其他每一个事物，都实在是互相

差异，并且是可以互相分离、互相区别的。因此，我們就不可能設想，这些知觉如何能够成为任何实体的活动或抽象形态。人們普通举运动为例来表明，知觉（作为一种活动）是以什么方式依靠它的实体的；这个例子并沒有給予我們任何教导，反而使我們搞得更糊涂了。在外表上看来，运动对物体并不产生任何实在的和本质的变化，只是改变了它和其他对象的关系。但是一个在清晨和他所喜悦的同伴們在花园中散步的人，和一个在下午被关在地牢里，充滿了恐怖、絕望和憤恨的人，似乎有一种根本的差别，而且这种差别和物体因改变位置而发生的那种差别比起来，是完全另外的一种。我們既然由外界对象的观念的区别和可分离性推断說，外界对象彼此間有一种分别的存在，所以当我們把这些观念本身作为我們的对象时，依照前面的推理，我們关于这些观念也必然推得同样的結論。至少我們必須承认，我們既然沒有灵魂实体的观念，所以我們就不能指出，这个实体怎么能够不經根本的变化而就允許有知觉的那些差异，甚至知觉之間的相反情况；因而就永不能指出，在何种意义下知觉是那个实体的活动。因此，用毫无意义的活动一詞来代替变异一詞，246 絲毫不能增加我們的知識，并且对于灵魂非物质性說也毫无益处。

第二，我还要附加說，应用活动一詞，如果有利于那个主张，那么对于无神論的主张也必然同样有利。因为我們的神学家們难道可以垄断活动一詞，无神論者不是同样可以利用这个名詞，并且肯定說，植物、动物、人类等等只是一个单純的、普遍的、并根据一种盲目和絕对的必然性发揮其作用的实体的特殊活动？

你将会說这是彻底荒謬的。我承认这是不可理解的，不过同时我肯定說：依照上述的原則来說，如果在“自然中一切对象都是一个单純实体的活动”那个假設中发现有任何謬誤，那末这个謬誤也必然存在于关于印象和观念的一个相似的假設中。

由这些关于知觉的实体和知觉的空間結合的假設，我們可以进到另一个比前一个假設較易理解、比后一个假設較为重要的假設，即关于我們知觉的原因的假設。經院学派中通常說：物质和运动不論怎样变化，仍然是物质和运动，而只是在对象的地位和位置方面产生一种差异。不論你怎样把物体一直分析下去，它仍然还是一个物体。不論你把物体納入什么样的形状，所得的結果仍然只是一个形状或各部分的关系。不論你以任何方式推动物体，你仍然只发现运动或关系的变化。我們不可能想像，例如一种圓形运动只是一种圓形运动，而另一个方向的运动，例如椭圓形运动却会成为一种情感或道德反省，或是两个球形分子的撞击会变成一种疼痛的感觉，而两个三角形分子的相撞却会給人以快乐的感觉：这样想像是荒謬的。但是这些不同的撞击、改变和混合既然是物质所能发生的仅有的变化，而且这247 些变化从来不能給予我們以任何思想或知觉的观念，所以經院学派就断言說，思想永远不可能被物质所产生。

很少有人能够抵抗这个論証的表面上的明显性；可是駁斥这个論証却是一件最容易的事情。前面我們已經詳細証明，我們从来感觉不到因果之間的任何联系，我們只是由于經驗到因与果的恒常結合，才得到有这种关系的知識，现在我們只需回顾一下那个証明就够了。凡不相反对的对象既然都可以恒常結

合，而任何实在的对象既然都不是相反的①，所以我曾从这些原则推論說，如果把这个問題先驗地加以考虑，則任何事物都可以产生任何事物，而且我們永不会发现一个理由，可以說明任何对象为什么可以或不可以成为其他任何对象的原因，不論它們之間有多么大或多么小的类似关系。这显然摧毁了前面关于思維或知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之間固然幷不显现任何一种联系，可是其他一切原因和結果也都是这种情形。将一磅重的物体放在杠杆的一头，将同样重的另一个物体放在另一头；你将永不会在这些物体中发现出依据它們和中心的距离的任何运动的原則，正如你发现不出任何思想和知觉的原則一样。因此，如果你自称可以先驗地証明物体的那样一种位置决不能产生思想（因为不論如何轉动它，它仍然只是物体的一种位置）；那么你也必須借着同样推理过程断言，位置永不能产生运动，因为在后一种情形下比在前一种情形下幷沒有更为明显的联系。但是由于后面这个結論违反明显的經驗，而且我們在心灵的活动中也可能有相似的經驗，幷且可以知觉到思想和运动之間的一种恒常結合：所以你如果在单单考虑了观念之后，就断言說，运动不可能产生思想，或者說，各个部分的不同位置不可能产生一个不同的情感或反省，那么你的推理就未免过于草率魯莽了。我們不但可以有这样一种經驗，而且确实有这种經驗，248因为每一个人都可以觉察到，他的身体的不同位置改变了他的思想和情緒。如果有人說，这种现象决定于灵魂和身体的联合，

① 第三章，第十五节。

那么我答复說，我們必須把关于心灵实体的問題和关于它的思想的原因的問題分开；而且如果专限于討論后一个問題，則借着比較思想和运动这两个观念，我們就发现两者是互相差异的，同时凭着經驗却又发现了两者是恒常結合在一起的。因果观念在应用于物质的作用上时，它的內容既然就只有这些情况，所以我們可以确实断言，运动可能是、而且确实是思想和知觉的原因。

在现在的情形下，我們只剩下这个两端論法：或者是說，除了在心灵能够在它的对象的观念中知觉到一种联系的地方以外，任何事物都不能成为其他事物的原因；否則便必須主张，我們所发现为恒常結合着的一切对象，就由于那种关系而应該被认为是一些原因和結果。如果我們选择两端論法的第一部分，那么就有下面这些結果。第一，我們实际上是說，宇宙中幷沒有什么原因，或产生原則，甚至神自己也不是；因为我們对那个最高存在者的观念是由若干特殊印象得来的，可是那些印象沒有一个包含着效能，而且对其他任何存在似乎都沒有任何关系。有人也許說，对一个全能的存在者的观念和他所意願的任何結果之間的联系是必然而不可避免的；对于这种說法，我答复說：我們幷沒有賦有任何能力的一个存在者的观念，当然更沒有賦有无限能力的存在者的观念。但是如果我們願意改变我們的說法，那我們就只能給能力下定义說，能力就是联系。因此，当我 249 們說，全能存在者的观念和他所意願的每一結果的观念联系着时，我們实际上只是說：它的意志与每个結果联系着的那个存在者是和每个結果联系着的；这就成了一个同一命題，幷不能使我们洞察能力或联系的本性。第二，但是假設神是伟大而具有效

能的原则，塡补了一切原因的缺乏，这个说法就会把我们导入极端的大不敬和谬误之中。因为我们如果由于物质、运动和思想之间并沒有明显的联系，便在自然的作用方面求助于神明，并且肯定说，物质本身不能传达运动或产生思想；那么根据同一理由，我们必须承认、神是我们全部意志和知觉的创生者；因为这些心理活动彼此之间以及和虽被假设但却是不可知的灵魂实体之间也并沒有明显的联系。我们知道，有些哲学家们①主张最高存在者对心灵的一切活动都具有这种动力，只有对于意志或意志的不重要的一些部分是个例外；虽然我们很容易看到，这个例外只是想逃避那个学说的危险结果的一个借口。如果除了具有一种明显能力的东西以外，再沒有任何东西是能活动的，那么思想也并不比物质较为活动；如果这种不主动性使我们不得不求助于一个神，那么最高的存在者就是我们全部行为的眞正原因，不论那些行为是坏的或是好的，是恶劣的或是善良的。

这样我们就不可避免地被迫转到两端论法的另一方面，即凡被发现为恒常结合在一起的一切对象，就该单单由于这种结合而被认为是一些原因和结果。但是凡不相反的一切对象既然都可以恒常结合在一起，而且任何实在的对象都不是互相反对的，所以结果就是，就我们凭着单纯观念所能判定的范围内而论，任何事物都可以成为任何事物的原因或结果；这显然就使唯物主义者们比他们的论敌占到上风。 250

因此，整个说来，我们如果下一个最后判决的话，我们可以

① 神甫马尔卜兰希 Malebranche 和其他笛卡尔派。

说：关于灵魂实体的问题是绝对不可理解的；我们的全部知觉不论与延伸的实体或非延伸的实体并不是都能够有空间上的结合的；有些知觉是属于这一种，有些知觉则属于另外一种：对象的恒常结合既然就是因果的本质，所以就我们对那种关系有任何概念而言，物质和运动往往可以看作思想的原因。

哲学的王权是应该到处被承认的，所以要是在每个场合下，都迫使哲学为它的结论进行辩解，并且在可能要责怪哲学的每种特殊的艺术和科学之前，都得为自己进行辩护，那确实是对哲学的一种侮辱。这就令人想起一个被控诉为对其臣民犯了叛国罪的国王一样。只有在一个场合下，即当宗教似乎受到一点儿冒犯的时候，哲学认为给自己进行辩解是必要的，甚至是光荣的。因为宗教的权利，正如哲学本身的权利一样，是为哲学所珍视的，并且两者实际上是一致的。因此，如果有任何人设想前述的论证在任何方式下危害了宗教，那么我希望，下面的辩护将会消除他的顾虑。

关于人类心灵所能想像的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是没有基础的。任何对象都可以被想像为完全变为不活动了、或在一刹那间被消灭了；而且，一个明显的原则就是：*凡我们所能想像的事物都是可能的*。这个原则，对于物质固然是眞实的，对精神说来同样也是眞实的，对一个延伸的复合的实体固然是眞实的，对于一个单纯而不延伸的实体同样也是眞实的。在这两种情形下，证明灵魂的永生性的形而上学的论证都同样是没有决定性的。在两种情形下，道德的论证和根据于自251 然类比而得的论证都是同样有力而令人信服的。我的哲学如果

对于証明宗教的論証沒有增添什么东西，可是当我想到我的哲学并未削弱这些論証，一切还是保持原状，我至少可以感到滿意了。

第六节　論人格的同一性

有些哲学家們认为我們每一刹那都亲切地意識到所謂我們的自我；认为我們感觉到它的存在和它的存在的继續，并且超出了理証的証信程度那样地确信它的完全的同一性和单純性。他們說，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我們放弃这种看法，反而使我們更深刻地固定这种看法，并且通过它們所带来的痛苦或快乐使我們考虑它們对自我的影响。要想企图对这一点作进一步的証明，反而会削弱它的明白性，因为我們不能根据我們那样亲切地意識到的任何事实，得出任何証明；而且如果我們怀疑了这一点，那末我們对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的說法，都违反了可以用来为它們辯护的那种經驗，而且我們也并不照这里所說的方式具有任何自我观念。因为这个观念能从什么印象得来呢？要答复这个問題，就不能不陷于明显的矛盾和謬誤；可是我們如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那末这个問題就必須要加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我們假設若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我們一生全部过程中必然继續同一不变；因为自我被假設为是以那种方式存在的。但是并沒有任何恒定而不变的印象。252



痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接續而来，从来不全部同时存在。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的；因此，也就沒有那样一个观念。

但是再进一步說，依照这个假設，我們的一切特殊知觉又必然成了什么样子呢？所有这些知觉都是互相差异、并且可以互相区别、互相分离的，因而是可以分别考虑，可以分别存在，而无需任何事物来支持其存在的。那么，这些知觉是以什么方式属于自我，并且是如何与自我联系着的呢？就我而論，当我亲切地体会我所謂我自己时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。任何时候，我总不能抓住一个沒有知觉的我自己，而且我也不能观察到任何事物，只能观察到一个知觉。当我的知觉在一个时期內失去的时候，例如在酣睡中，那么在那个时期內我便觉察不到我自己，因而眞正可以說是不存在的。当我因为死亡而失去一切知觉，并且在解体以后，再也不能思維、感觉、观看并有所爱恨的时候，我就算是完全被消灭了，而且我也想不到还需要什么东西才能使我成为完全不存在的了。如果有任何人在认眞而无偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或許和我一样正确，我們在这一方面是有本质上的差异的。他或許可以知觉到某种单純而继續的东西，他称之为他自己，虽然我确信，我自身并沒有那样一个原則。

不过撇开这些形而上学家們不談，我可以大胆地就其余的人們說，他們都只是那些以不能想像的速度互相接續着、并处于

永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我們的眼睛在眼窩內每轉动一次，就不能不使我們的知觉有所变化。我們的思想比我們的視觉更是变化无常；我們的其他感官和官能 253 都促进这种变化，灵魂也沒有任何一种能力始終維持同一不变，那怕只是一个刹那。心灵是一种舞台；各种知觉在这个舞台上接續不断地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地說，在同一时間內，心灵是沒有单純性的，而在不同时間內，它也沒有同一性，不論我有喜爱想像那种单純性和同一性的多大的自然傾向。我們决不可因为拿舞台来比拟心灵，以致发生錯誤的想法。这里只有接續出现的知觉构成心灵；对于表演这些場景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我們連一点概念也沒有。

那么，什么东西給予我們那样大的一种傾向，使我們賦予这些接續的知觉以一种同一性，并且假設我們自己在整个一生的过程中具有一种不变的、不間断的存在呢？为了答复这个問題，我們必須区别思想或想像方面的人格同一性和情感或我們对自身的关切方面的人格同一性。前一种是我們现在研究的題目；为了徹底說明这个題目，我們必須把这个題目作相当深入的研究，并且要說明一下我們归之于植物和动物的那种同一性，因为这种同一性与自我或人格的同一性有极大的相似之点。

对于一个經过一段假設的时間变化而仍然沒有变化而不間断的对象，我們有一个明确的观念，这个观念我們称为同一性观念。我們对于接續存在着、并被一种密切关系联系起来的若干不同的对象也有一个明确的观念；在精确观察之下，这就提供了

一个极其完善的多样性概念，就像那些对象之间原来没有任何关系似的。不过“同一性”和“相关对象的接续”这两个观念虽然本身是完全各别的，甚至是相反的，可是在我们的通常思想方式中，两者确是往往被人互相混淆起来。我们考虑不间断的、不变254化的对象时的那种想像的活动，和我们反省相关对象的接续时的那种想像的活动，对于感觉来说几乎是相同的，而且在后一种情形下也并不比在前一种情形下需要更大的思想努力。对象间的那种关系促使心灵由一个对象方便地推移到另一个对象，并且使这种过程顺利无阻，就像心灵在思维一个继续存在着的对象时那样。这种类似关系是混乱和错误的原因，并且使我们以同一性概念代替相关对象的概念。不论我们在一个刹那中如何把相关的接续现象认为是可变的或间断的，而在下一刹那仍然一定会赋予那种关系以完全的同一性，而认为它是不变化的、不间断的。上述那种类似关系，使我们发生了那样大的这种错误倾向，以至我们在还没有觉察之前，就陷入了这种错误之中。我们虽然借着反省不断地校正自己，并且返回到一种较为精确的思维方法，可是我们不能长期坚持我们的哲学，或是消除想像中的这种偏向。我们的最后办法就是向这种偏向屈服，并且大胆地肯定说，这些不同的相关对象实际上是同一的，不论它们是如何间断而有变化的。为了向我们自己辩护这种谬误，我们往往虚构某种联系起那些对象、并防止其间断或变化的新奇而不可理解的原则，这样，我们就虚构了我们感官的知觉的继续存在，借以消除那种间断；并取得了灵魂、自我、实体的概念，借以掩饰那种变化。但是我们还可以进一步说，即在我们不发生这样一

种虛构的地方，我們混淆同一性和关系性的那种傾向也是那样的大，以致使我們往往想像①，在各个部分間的关系之外，还有某种不可知的神秘的东西联系着这些部分。我认为我們所归之 255 于植物和蔬菜的同一性，就是这种情形。即使沒有这种情形发生，我們仍然感觉到有混淆这些观念的傾向，虽然我們在这一方面并不能自圓其說，也不能发现任何不变的、不間断的东西作为我們的同一性概念的根据。

由此可见，关于同一性的爭論并不单是一种文字上的辯論。因为当我們在一种不恰当意义下把同一性归之于可变的或間断的对象时，我們的錯誤并不限于表达方式，而是往往伴有一种不变的、不間断的事物的虛构，或是伴有某种神秘而不可解說的事物的虛构，或者至少伴有进行那种虛构的一种傾向。要給每一个公正的研究者把这个假設証明得使他滿意，必須要根据日常經驗和观察指明，那些可变的或間断的、可是又被假設为继續同一不变的对象，只是由接續着的部分所組成，而由类似关系，接近关系或因果关系联系起来的。因为那样一种接續既然显然是符合于我們的多样性的概念，所以我們只是由于一种錯誤，才认为这种接續有一种同一性；而且使我們陷于这种錯誤的那些部分的关系，实际上既然只是产生观念的联結并使想像在各个观念之間順利推移的一种性质，所以錯誤的发生只是由于这种心灵活动和我們思維同一而继續的对象时的那种心灵活动有一种类

① 如果讀者想知道一个大天才怎样会和一般人一样被这些显得很浅薄的想像原則所影响，那么就請他讀一下莎夫茨伯雷勳爵关于宇宙联合原則和植物及动物同一性的推理。参閱他的道德学家；或哲学漫談。

似关系。因此，我們的主要任务就必然是要証明，我們沒有观察到它們的不变性和不間断性、而就以同一性賦予它們的一切对象，都是由若干接續的相关对象組成的那样一些对象。

为了証明这一点，可以假設有任何一团物质、它的各个部分是互相接近、互相联系着的；假設所有的部分都不間断地、不变地继續是同一的，我們显然一定要认为这个物质团有一种完全的同一性，不論我們在它的全体或在任何一个部分中观察到什么样的运动或地位的变化。但是假設一个很*小的*或*細微的*部分 256 加在那个物质团上，或者从那个物质团上减去，那末严格地說，这虽然絕对消灭了全体的同一性，可是由于我們的思想很少那样地精确，所以我們毫不犹豫地断言，我們所见的那个变化得很小的物质团仍然是同一的。由变化前的对象至变化后的对象，思想的进程是那样的順利而方便，所以我們几乎觉察不到那种推移，而很容易认为，我們还只是在继續观察同一个对象。

这个实驗带着一种很可注意的情节，就是：在一个物质团中任何一个重大部分的变化虽然消灭了全体的同一性，可是我們必須依部分对全体的*比例*来度量部分的大小，而不是用絕对标准加以度量。加上或减少一座山，并不足以使一个行星呈现异样；可是增减不多几吋，就能消灭某些物体的同一性。我們只有借助于下面这种反省，才可以說明这点：就是对象不是依照它們实在的大小，而是依照它們彼此的比例，在心灵上起着作用，并打断或間断它們的作用的继續性的。因此，这种間断既然使一个对象不再显得同一，所以构成这种不完全的同一性①的，必然

① 英文编者在书旁加上了〔完全的?〕这样的一个附注，并把正文中的"不完

就是那种不間断的思想进程。

这一点还可以被另一种现象所証实。一个物体的任何重大部分的变化消灭了它的同一性，但是可注意的是，在那种变化是逐漸地、不知不觉地产生出来时，我們就不那样容易认为它有同样的效果。理由显然不外是这样的：即心灵在追随物体的接續的变化时，感觉到很容易地由观察物体在这一刹那的状态进而观察它在另一刹那的状态，而在任何特殊的时間都知觉不到它的活动有任何間断。心灵根据这种继續着的知觉就以一种继續的存在和同一性归于那个对象。

但是不論我們如何小心把变化徐徐引进，并使那种变化和全体成某种比例，可是当这些变化最后被观察到变得巨大了的时候，我們就迟疑不决，不肯以同一性归于那样一些差异的对象了。但是，我們还有另外一种手段，通过它可以誘导想像更前进一步；那就是，使各个部分互相联系，并与某种共同目的或目标結合起来。一艘船虽然由于屡經修繕，大部分已經改变了，可是仍然被认为是同一艘的船；造船材料的差异，也并不妨碍我們以同一性归于那艘船。各个部分一起参与的共同目的，在一切变化之下始終保持同一，并使想像由物体的一种情况順利地推移到另一种情况。257

我們如果再把部分之間的感应作用加到它們的共同目的上面，假設在它們的全部活动和作用中、彼此有一种交互的因果关

全的”一詞放在括弧里，显然是对于“不完全的”一詞用在这里的正确性有所怀疑。但从上下文看来，休謨在这里用“不完全的同一性”乃是指上文所說“我們毫不犹豫地断言，我們所见那个变化得很小的物质仍然是同一的”那种同一性而言，并无任何不合之处。因此，我們在中譯本中已把英文編写的旁注略去。——中文編者

系；那么上述情形就更加显著了。一切动物和植物都是这种情形；在这些物类方面，不但各个部分都和某种共同的目标有联系，并且也都互相依靠，互相关联。那样一种强固的关系的效果就是：每个人虽然都必須承认，在不几年的时間中，植物和动物都經过了**全部**改变，而且其形状、大小和实质也完全变了，可是我們仍然以一种同一性归于它們。由幼小树苗长成高大树木的一棵橡树，仍然是同一棵的橡树，虽然任何一个物质分子或其各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，时而肥胖，时而消瘦，可是他的同一性却并沒有变化。

我們也可以考究下面两种现象，这两种现象也有其可以注目之点。第一个现象就是，我們平常虽然能够相当精确地区别数目的同一性和类型的同一性，可是我們有时把两者混淆了，在思想和推理中把一个当作另外一个。例如一个人听到一种时断时續的声音时就說，那还是同一的声音，虽然那些声音只有一种类型同一性或类似关系，而并沒有任何数目的同一性，只有发出这些声音的那个原因的同一性。同样，我們也可以說(这也并不破坏語言的恰当性)，原来一座用砖块建筑的教堂倾圮以后，教区又用沙石按照近代的建筑术重建了同一的教堂。在这里，教堂的式样和建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也沒有任何共同之点，所共同的只有两者对教区居民的关系；可是单是这一点就足以使我們称两者为同一的了。但是我們不得不說，在这些情形下，在第二个对象开始存在之前，第一个对象已經可說是消灭了。借着这种方法，在任何一个时間点上就都不会有差异观念或多样观念呈现于我們之前；而且我們因此就毫不犹豫地

258

把两者称做同一的。

第二，我們可以說，在接續的相关对象中，虽然需要各部分的变化不要太突然，不要很完全，才能保存同一性，可是当印象本性就是容易变化而不恒定的时候，我們就允許較为突然的一种轉变，这种轉变在其他情况下是和那种同一关系不相符合的。例如一条河流的本性旣然在于各部分的运动和变化，所以虽然在不到二十四个小时的时間中，这些部分完全变了，而这并不妨碍河流在若干世紀中继續保持同一不变。任何东西的自然情况或本质情况都可說是被人所預期的；而凡被人所預期的东西比起不寻常的、奇特的东西来，所造成的印象总是較浅，并且也显得沒有那样重要。前一类中的重大变化比起后一类中的最細微的变化来，在想像看来，实在似乎要小一些；而且那种变化因为它所打断的思想的連續性較少，所以就其消灭同一性而言，影响也就較为小些。

现在我們可进而說明人格同一性的本性，这个問題在英国，259 尤其是近年来，已成为那样重大的一个哲学問題；在英国，人們对一切比較深奥的科学都在以特别大的热誠和勤奋加以研究。显然，在說明植物、动物、船舶、房屋、一切复合的和可变的艺术产品或自然产品的同一性方面、所曾經那样成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必須继續采用。我們所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虛构的同一性，是与我們所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这种同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想像在相似对象上的相似作用。

这个論証在我认为是完全有决定性的，不过恐怕它仍然不能使讀者信服，所以就請他衡量下面这个更加严密、更为直接的推理。显然，我們所归之于人类心灵的那种同一性，不論我們想像它是如何的完善，仍然不足以使那些各别而不同的知觉合并为一体，并使那些知觉失掉作为它們要素的那些各别的和差异的特征。这点仍然是眞实的：加入人类心灵組織中的每一个各别的知觉都是一个各别的存在，并且与其他各个知觉(不論是同时的或接續的)都是互相差异、可以互相区别、互相分离的。不过虽有这种区别性和分离性，而我們仍然假設整个一系列的知觉是被同一性結合着的；所以关于这种同一性关系自然就发生了一个問題，就是：同一性还是把各种知觉眞正締結起来的一种东西呢，还是只把这些知觉的观念在想像中联結起来的一种东西呢？换句話說就是，在声言一个人格的同一性时，我們还是观察到他的各个知觉之間的一种眞正的締合呢？还是只感觉到我們对这些知觉所形成的观念之間有一种結合呢？前面我們已經詳細地証明，人的知性在对象之間永远观察不到任何实在的联

260 系，而且甚至因果結合在严格考察之下也归結为观念間的一种习惯性的联系，我們如果回忆一下这个証明，那么上述的問題便将迎刃而解。因为由此所得的結論显然是这样的：同一性并非眞正属于这些差异的知觉而加以結合的一种东西，而只是我們所归于知觉的一种性质，我們之所以如此，那是因为当我們反省这些知觉时，它們的观念就在想像中結合起来的緣故。但是能在想像中把观念結合起来的仅有的性质，就是前述的那三种关系。这些关系就是观念世界中的結合原則，离开了这些原則，每

一个明确的对象都可以被心灵所分离，并可以分别地被思考，而和其他任何对象似乎并无什么联系，就像它們因为差异极大、距离极远而彼此互不相关时一样。因此，同一性是依靠于类似关系、接近关系和因果关系三种关系中的某几种关系的。这些关系的本质既然在于产生观念間的一种順利推移；所以，我們的人格同一性概念完全是由于思想依照了上述原則，沿着一連串关联着的观念順利而不間断地进行下去而发生的。

因此，现在所留下的唯一問題就是：当我們考虑一个心灵（或能思想的人格）的接續存在时，我們的思想的这种不間断的进程是由什么关系产生出来的。这里我們显然必須专取类似关系和因果关系，而把接近关系去掉，因为这种关系在现在情形下的影响是很小的或是完全沒有的。

先从类似关系談起：假使我們能够淸楚地透視他人的心胸，而观察构成其心灵（或思想原則）的接續的那一串知觉，并且假設他对于大部分过去的知觉永远保持着記忆；那么显然，再沒有比这个情形更能有助于以一种"关系"給予层层递变中的这个接續现象了。因为記忆不就是我們借以喚起过去知觉的意象来的一种官能么？一个意象既是必然和它的对象类似，那么記忆既然把这些互相类似的知觉常常置于思想系列中，岂不就必然会使想像較为順利地由一个环节轉移到另一个环节，而使全部系列显得像一个对象的继續么？因此，在这一点上，記忆不但显现出了同一性，并且由于产生了知觉間的类似关系，而有助于同一性的产生。不論我們考虑自己或別人，情形都是一样。 261

至于因果关系，我們可以說，要想对人类心灵有一个正确的

观念，就該把它視为各种不同的知觉或不同的存在的一个体系，这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响，互相限制的。我們的印象产生它們的相应的观念，而这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想，跟着引进第三个思想，而又被第三个思想所逐走了。在这一方面，我如果将灵魂比作一个共和国，那是最为恰当的；在这个共和国中，各个成員被統治与服从的相互关系結合起来，随后又生出其他的人們，后人继承着前人、不断更替地来传續同一个的共和国。同一个共和国不但改变其成員，并改变其法律和制度；同样，同一个人也可以改变其性格和性情，以及其印象和观念，而并不致失去其同一性。不論他經历什么样的变化，他的各个部分仍然被因果关系所联系着。在这个观点下，情感方面的人格同一性可以証实想像方面的人格同一性，因为前一种同一性使我們的那些远隔的知觉互相影响，并且使我們在现时对于过去的或将来的苦乐发生一种关切之感。

既然只有記忆使我們熟悉这一系列知觉的接續性和这个接續性的范围，所以主要是由于这个緣故，記忆才被认为是人格同一性的来源。我們如果沒有記忆，那末我們就永远不会有任何因262 果关系概念，因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和結果的概念。但是当我們一旦从記忆中获得了这个因果关系的概念以后，我們便能够把这一系列原因、因而也能把人格的同一性扩展到我們的記忆以外，并且能够包括我們所完全忘却而只是一般假設为存在过的一切时间、条件和行动。因为我們所記忆的过去行动是多么少呢？例如，誰能告訴我說，在一七一五

年、一月、一日，一七一九年、三月、十一日，一七三三年、八月、三日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘記了这些日子里的事件、而說，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确立的概念呢？因此，在这种观点下来說，記忆由于指出我們各个不同的知觉間的因果关系，所以与其說它产生了人格同一性，不如說它显现了人格的同一性。那些主张記忆完全产生了人格同一性的人們，就必須說明我們为什么能够这样把自我同一性扩展到我們的記忆之外。

这个学說的全部使我們达到一个对现在問題极关重要的結論，即关于人格同一性的一切細微和深奥的問題，永远不可能得到解决，而只可以看作是語法上的难题，不是哲学上的难题。同一性依靠于观念間的关系；这些关系借其所引起的順利推移产生了同一性。但是这些关系和順利推移既然可以不知不觉地逐漸减弱，所以我們就沒有正确的标准，借此可以解决关于这些关系是在何时获得或失去同一性这个名称的任何爭論。关于联系着的对象的同一性的一切爭論都只是一些空話，实际上仅仅是部分之間的关系产生了某种虛构或想像的結合原則而已，正像我們前面所說的那样。

关于我們的同一性概念（在应用于人类心灵上时）的最初来源和不确定性我們所說过的話，无需多少更动，就可以推广来用于单純性的概念。一个对象，如果其各个不同的共存的部分是被一种密切关系所締結起来的，那末它在想像上的作用正如一个完全单純而不可分的对象的作用完全一样，无需更大的思想努力便可以进入想像。由于这种作用的单純性，我們就认为那 263

个对象有一种单純性，幷虛构一个結合原則，作为这种单純性的支持，作为那个对象的一切不同部分和性质的中心。

关于理智世界和自然（照休謨自改）世界的各派哲学体系，我們现已考察完毕；在我們的多方面的推理方式中我們曾被导入各种的論題；这些論題有的闡明了和証实了本书的前儿部分，有的給我們下面的意见准备了道路。现在就应該返回来更仔細地考察我們的題材，幷且在我們已經对我們的判断和知性的本性作了詳細說明之后，进而精确地剖析人性。

第七节 本卷的結論

但是在我进入我前面的哲学的深海中之前，我很想在现在这一站上稍停片刻，思考一下我所已經走过的、幷需要极大的技术和勤劳才能圓滿結束的那段航程。我想我正像这样的一个人，虽曾触到許多浅滩，幷在駛过狹窄的海口时几乎遭到船舶沉沒的危险，可是仍然有絕大的勇气，敢于乘着那艘风吹雨打的漏船駛入大海，甚至雄心勃勃，居然想在这些不利条件下环繞地球一周。不过回忆起过去的种种錯誤和困惑，使我对将来很不自信。在我的研究中我所不得不使用的那些官能的可怜的状态、弱点和紛乱，增加了我的顾虑。补救或校正这些官能的不可能性，使我几乎陷于絕望，使我决意在现在这块光禿禿的岩石上灭亡，而不願投身于无边无际的大洋中。在这样突然料到我的危险时，使我垂头丧气；而且那种悲观情感既是比其他情感往往更容易沉溺不返，所以现在这个題目就喚起我的层出不穷的沮丧的感想，助长了我的失望情緒。

我首先对我在我的哲学中所处的孤苦寂寞的境地，感到惊恐和迷惑，設想自己是一个奇形怪状的妖物，不能融合于社会中間，断絕了一切人間的来往，成为一个彻底被遺弃了的、衷心忧郁的人。我很想混入群众之中，取得掩护和溫暖；但是我无法勉强自己去和这样缺陷的人們混合起来。于是我就招呼他人来与我为伍，自成一个团体；但是沒有一个人听我的話。每个人都退避远处，惧怕那个四面袭击我的风暴。我已經受到一切哲学家、邏輯学家、数学家、甚至神学家的嫉恨；那么，我对我必然要遭受的侮辱，还有什么惊奇么？我对他們的体系，已經声明不贊成；那么他們如果对我的体系和我个人表示憎恨，我还能惊异么？当我四面展望时，我就預见到爭論、反駁、憤怒、詬駡和毁謗。而当我返观內視时，我也只发现怀疑与无知。举世都联合起来反对我，駁斥我；虽然我自己就已經是那样脆弱，以至我觉得，我的全部意见如果不經他人的贊同，予以支持，都将自行瓦解和崩潰。每走一步，我都感到躊躇，每重新反省一次，都使我恐怕在 265 我的推理中发生錯誤和謬誤。

因为，除了我个人特有的无数弱点以外，我旣然还发现了許多人性所共有的弱点，我为什么还能够自信不疑地冒险从事那样一个勇敢的事业呢？在抛弃一切已經确立的意见的同时，我难道能够自信自己是在追随眞理么？即使幸运指导我跟踪眞理的足迹前进，我又可以凭什么标准来判别眞理呢？在作了最精确的最确切的推理之后，我并不能拿出为什么要同意它的理由来。我只是感到一种强烈的倾向，不得不在那些对象出现于我面前的那个观点下来强烈地考虑它們。經驗是以对象的过去种

种結合来敎导我的一个原則。习慣是决定我預期将来有同样现象发生的另一个原則；这两个原則联合起来作用于想像，并使某些观念比其他沒有这种优势的观念、能在較强烈而較生动的方式下被我所形成。心灵借这种性质才使某些观念比其他观念較为生动（这一点似乎是那样浅薄，那样少地建立在理性上的），离了这种性质，我們便永不能同意任何論証，也永不能使我們的視野超越呈现于我們感官之前的那些少数对象之外。不但如此，就是这些对象我們也只能认为它們只有依靠于感官的一种存在；而且我們也必須把这些对象完全包括在构成我們自我或人格的那一系列接續的知觉中。不但如此，即使对于那个接續的关系而言，我們也只能承认那些直接呈现于我們意識中的知觉，而記忆所呈现于我們的那些生动的意象，也永远不能被认为是过去知觉的眞相。因此，記忆、感官和知性都是建立在想像或观念的活泼性上面的。

像这样一个无常而易誤的原則，人們如果在它的一切变化中都盲目地加以信从（这是不可避免的），那就难怪它把我們导266 入种种錯誤之中了。使我們根据因果进行推理的，正是这个原則；使我們相信外界对象在离开感官时仍然继續存在的，也是这个原則。不过这两种作用虽然在人类心灵中同样是自然的和必然的，可是，在某些情况下两者却是[①]直接相反的，而且我們也不可能一面根据因果进行正确而有规則的推理，同时又相信物质的继續存在。那么我們該怎样調整那些原則呢？我們該选擇

① 第四节。

哪一条原则呢？假如我們不願选择两个原則中的任何一个，可是依次同意于两者（这在哲学家們中間是常见的），那么当后来我們明知故犯地接受了那样一个明显的矛盾时，我們还有什么信心去僭取哲学家那样一个光荣的称号呢？

如果我們推理的其他部分在某种程度上是可靠的、令人满意的，那末这种矛盾[①]也就比較可以原諒的了。但是，情形正与此相反。当我們把人类知性追溯到它的第一原則上时，我們就发现它把我們导入了那样一些的意见，使我們过去全部的辛苦勤劳都显得可笑，并使我們沒有勇气去进行将来的研究。人的心灵所最爱好研究的，就是每一个现象的原因；而且我們知道了直接的原因还不满足，总还要把我們的探討推进下去，一直达到原始的、最后的原则。我們如果沒有认識到原因借以作用于其結果上的那种功能，联系着因果的那种鏈索，以及那种鏈索所依靠的那个具有效能的性质，那末我們便不肯停止下来。这是我們全部研究和思考的目的：那么，当我們知道了这种联系、鏈索或功能只是存在于我們自身，只是因习慣而得来的那种心理的傾向，而且这种傾向只是使我們由一个对象推移到它的通常伴随物，并由一个对象的印象推移到那个伴随物的生动观念；这时候，我們該是怎样的失望呢？这样一个发现不但斬断了可以得到满 267
意結果的任何希望，甚至挫折了我們的这种願望；因为当我們說，我們想把最后的作用原則作为寓存于外界对象中的一种东西而加以认識的时候，那就显得我們或者是自相矛盾，或者是在

① 第三章，第十四节。

說毫无意义的話。

的确，在日常生活中，我們觉察不到我們观念中的这个缺陷，而且我們也感觉不到，在最常见的因果結合方面，也正如在最不寻常而奇特的因果結合方面，我們都一样不知道結合因与果的那个最后原則。但是这种情形只是由想像的幻觉发生；問題在于，我們应当在什么样程度上听从这些幻觉。这个問題很为困难，使我們陷于极为危险的两难境地，不論我們以哪个方式加以回答。因为我們如果同意想像的每一个浅薄的提示，那么这些提示除了往往是互相反对之外，还使我們陷于那样的錯誤、荒謬和模糊之中，使我們最后对自己的輕信感到慚愧。最可以危害理性，并在哲学家們中間引起最多錯誤的，就是想像的飞跃。想像焕发的人在这一方面或許可以比作圣經上所說拿翅膀掩住自己眼睛的那些天使〔譯注〕。这一点已有那样多的例子加以闡明，我們就可以不必再費心去詳細論究了。

但在另一方面，如果考虑到了这些例子，使我們决心排斥想像的一切浅薄的提示，而牢牢地守住知性，即想像的比較一般的、比較确立的那些特性：那么，即使这个决心能够稳固地貫彻下去，那也是危险的，并且会带来十分有害的結果。因为我已經指出[1]，知性在依照它的最一般的原則单独活动时，就完全推翻了自己，不論在哲学或日常生活的任何命题中都不留下任何最低的証信程度。我們只是借着想像的那种独特的和似乎浅薄的特性，才把自己从这种彻底的怀疑主义中挽救出来，因为由于这

268

① 第一节。

种特性，我們就难以观察事物的远景，而且对于那些事物的远景也不像对于較容易、較自然的事物那样，能够发生明显的印象。那么，我們是否可以立下一条普遍原理說：任何精微或細致的推理都不应当接受么？应当仔細考究一下这样一个原則的結果。要是这样，你就完全断絕了一切科学和哲学；你既然根据想像的一个特性进行推理，根据公平的理由你就必須接受它的全部性质：这样你分明是自相矛盾了；因为这个原理必然建立在前面的推理上面，而前面的推理已可以被认为是足够精細的和思辨的了。那么，我們处在这些困难之中，該选择哪一方面呢？如果我們信从这个原則，擯弃一切精微的推理，那么我們就陷于最明显的謬誤。如果我們排斥这个原則，而接受这些推理，那么，我們就完全推翻了人类的知性。因此，我們就只剩下一个虛伪的理性，否則便是毫无理性，再无其他选择余地。就我来說，我在现在情形下，不知如何是好。我只能遵照平常人的所为；那就是，这种困难很少或从来不被想到；即使这个困难一度出现于心中，馬上也就被遺忘了，仅仅留下一个模糊的印象。十分精微的反省对我們的影响很小；可是我們并不、而且也不能、立下一条規則說，这些反省不应該有任何影响；这种說法包含一种明显的矛盾。

不过我所說十分精微的、形而上学的反省对我們的影响很小或竟是沒有，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和經驗，我不能不取消和擯弃这个意见。对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信仰和推理，甚至无法把任何意见看作比其他意见較为

269 可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人？我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应該追求誰的恩惠，惧怕誰的憤怒？四周有什么存在物环繞着我？我对誰有任何影响，或者說，誰对我有任何影响？我被所有这类問題迷惑了，开始想像自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剝夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驅散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵傾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我談話，并和我的朋友們談笑；在經过三、四个钟头的娛乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继續进行这类思辨了。

因此，我在这里发现自己絕对而必然地决心要生活、談話、行动，正如日常生活中的其他人們一样。不过我这种自然的傾向、以及我的精力和情感的趋向，虽然使我回到对世人的一般原理的懶散的信仰，可是我觉得先前的那种心情仍然存留着，以致我准备把我的全部书籍和論文都扔到火里，决心不再为了推理和哲学而放弃人生的快乐。现在怒气籠罩着我，使我发生了这些感想。如果服从我的感官和知性，那末我就会、而且也必然順从自然的傾向；在这样的盲目服从中我就赤裸裸地表明了我的怀疑主义的心情和原則。不过我是否因此就必須竭力反抗使我懶散和行乐的自然傾向呢？我是否必須在某种程度上断絕那样

270 愉快的人和人之間的交往，而且我必須絞尽脑汁去从事玄思和

詭辯呢？虽然在同时对于那样一种辛苦的勤劳究竟是否合理，我也不能得到解答，而且又沒有借此达到眞理和确实性的任何相当大的希望。我有什么义务非把时間这样浪費不可呢？这样做能够达到什么目的，能够服务于人类的利益、还是我私人的利益呢？不能。正像进行推理或信仰任何事物的一切人都一定是傻瓜那样，如果我一定要做傻瓜的話，那末我的傻气至少要是自然的和愉快的。如果我反抗我的傾向，我也得有反抗的正当理由；我不願再被导入前面所遭遇到的凄凉的寂境和险恶的路途中去流浪了。

这些就是我的憤怒和懶散的情緒；的确，我必須承认，哲学对这些情緒絲毫提不出什么反对的理由，哲学的胜利的希望只能寄托在愉快的心情的再現，而不能寄托在理性和信念的力量。在人生一切事务中，我們仍然应当保存我們的怀疑主义。如果我們相信，火能生暖，水能提神，那只是因为我們如果作其他的想法，我們就会吃大亏的。如果我們是哲学家的話，那末我們的哲学只应該是根据于怀疑主义的原則，并且是由于我們感觉到一种喜爱从事哲学思想的傾向。不論什么地方理性如果是生动活泼，并与某种傾向混合起来，我們就应当加以同意。理性如果不是这种情形，它便永远不能有影响我們的任何权利。

因此，当我倦于娛乐和交游，而在我的房間中或在河边独自散步时恣意沉思，这时我又感到自己的心灵集中內向，自然地傾向于把我的观点轉到我在讀书和談話过程中所遇到的爭論得很多的所有那些題材。对于道德上的善恶的原則，对于政府的本 271 性和基础，对于推动和支配我的那些情感和傾向的原因，我都不

禁有一种乐意加以认識的好奇心。我如果不知道我是根据了什么原則，贊許一个对象，而不贊許另一个对象，称一种东西为美，称另一种东西为丑，判断其眞实和虛妄，理性和愚蠢：那么我思想起来便觉得不安。现在的学术界在这种种方面都是处于可怜的无知状态，我对此很感关切。我感觉自己雄心勃勃，要想对于人类的教导有所貢献，并借我的发明和发现获得声名。这些感想在我现在的心情中自然而然地涌现起来，我如果轉到其他事情或娱乐上去，借以驅除这些感想，那么我觉得就快乐而論我将有所損失。这就是我的哲学的起源。

但是，即使假設这种好奇心和雄心不至于把我带到日常生活范围以外的思辨中去，可是由于我的弱点，我也必然会被导入这一类的探討之中。确实，迷信在其体系和假設方面，比起哲学来要大胆得多。哲学对于有形世界中出现的种种现象满足于指出它們的新的原因和原則，而迷信却开辟了自己的世界，給我們呈现出完全新的景象、存在物和对象。人类的心灵既然几乎是不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常交际和行动的題材的那个狭隘的对象范围以內，所以我們就只应当愼重考虑如何选择我們的向导，并应当选择最稳妥、最愜意的向导。在这一方面，我要大胆地推荐哲学，而且毫不犹豫地选取哲学，舍弃各种各样的迷信。因为迷信既是自然而順利地由人类的通俗意见发272生的，所以就更加有力地把握住人心，而且往往能够搅乱我們对生活和行动的安排。哲学則与此相反，它如果是正确的話，那么就只能以溫和与适中的意见提供于我們；如果是虛假而狂妄的話，那末它的意见也只是冷靜的、一般的思辨的对象，很少可以

达到打断我們自然傾向进程的程度。哲学家中間，只有犬儒学派是一个离奇的例子，只有他們曾由純粹哲学的推理陷入了极度狂妄的行为，正像世界上曾有的任何僧侶或托鉢僧一样。一般說来，宗教中的錯誤是危险的；哲学中的錯誤則仅仅是可笑而已。

我也知道，具有这种心理上的优点和心理上的弱点的两类人将包括不了所有的人类，尤其在英国，有許多正直的先生們因为經常从事家庭瑣务，或是以通常的消遣自娛，他們的思想很少超出每日呈现于其感官前的那些对象之外。的确，这一类人，我并不想把他們造成哲学家，我也不希望他們成为这些研究中的同道，或这些发现的听众。他們还是留在他們现在的情况中比較好；我不想把他們鍛炼成哲学家，我只希望我們能够把这种粗泥土的混合物分一分給我們各派体系的奠基人，因为这正是他們通常所最需要的一种成分，可以緩和組成他們的那些烈焰般的分子。当一种热烈的想像被允許进入了哲学，当各种假設只因为是动人听聞和称心合意而被采納时，那末我們便永不能有任何稳定的原則，也永不能有任何符合于平常的实践和經驗的意见。但是如果这些假設一旦消除去了，那末我們就可以希望建立一个体系或一套意见，这个体系即使不是眞实的（因为这一点或許是超过了我們的希望），至少也会使心灵感到滿意，而經得起最苛刻批評的考察。如果我們想到，这些問題成为探討和推理的題材，为时尙短，那末我們便不会因为人世間許多空想体系的倐生倐灭，而对达到这个目的表示絕望了。在两千年的时間中，曾經屡次有那样长期的中断，又經过那样大的挫折，所以

273

这段历史只是一段短暫的时間，不可能使科学达到相当完善的程度；也許我們还处在世界的过早的时期，难以发现任何可以經得起最后世代人类的考察的原則。就我而論，我的惟一希望只是：在某些点上使哲学家們的思辨轉到另一个方向上去，并向他們比較清楚地指出他們惟一能够希望对之得到証信和信念的那些題目，借此我可以对促进人类知識稍有貢献。人性研究是关于人的惟一科学，可是一向却最被人忽視。我如果能使这門科学稍为流行一些，就心滿意足了。这一点希望平息了有时候控制着我的怒气，又把我的心情从有时候控制着我的懶散状态中振奋起来。讀者如果觉得自己处于同样輕松的心情，請他随着我进入我后面的思辨中。如果不是这样，那么就請他順从自己的爱好，等待勤奋精神和高兴心情的再度来临。一个人如果这样輕松愉快地研究哲学，比起另一个感觉自己爱好哲学、而同时却充滿了疑虑和犹豫以至完全排斥哲学的人，他的行为就更符合于地道的怀疑主义。一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑；不論由于怀疑或信念，他都从来不会擯弃他可能自然享到的天真的快乐。

虽然我們有怀疑主义的原則，我們还是不但应当一般地纵容那种爱好从事于最細致的哲学研究的傾向，而且还应当順从那种使我們在某些特殊点上（依据我們在特殊时刻观察这些特殊点的那些观点）表示肯定而坚决的傾向。我們比較容易制止自己，不去进行一切考察和探討，而不容易制止自己那样一种自然的傾向，并防止由于精确和詳細地观察一个对象总是会发生的那种信念。在这样一种場合下，我們不但容易忘掉我們的怀

274

疑主义，甚至也容易忘掉我們的謙逊，而应用这一类的詞語，如显然，确实，不可否认的；我們对于公众如果存着适当的敬意，或許就应当避免这类詞語。我也可能曾經照着别人的榜样陷于这种错誤之中；不过在这里，我要申請大家不要再提出在这一方面所可以提出的任何駁斥，我在这里声明，这一类詞語是由我对于对象的现前观点所逼出来的，并不意味着独断的精神，也不意味着对于我自己的判断的自負的看法；我很知道这一类意见是不适合于任何人的，而对于一个怀疑主义者则更不适合。

〔譯注〕圣經旧約，以賽亚第六章二节：其上有撒拉弗（天使之一种）侍立，各有六个翅膀，用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。







第一章　論驕傲与謙卑

275

第一节　題目的划分

正像心灵的一切知觉可以分为**印象**和**观念**一样，印象也可以有另外一种分类，即分为**原始的**和**次生的**两种。这种印象分类法，也就是我在前面把印象分为**感觉**印象和**反省**印象时所用的那种分类法①。所謂原始印象或感觉印象，就是不經任何先前的知觉，而由身体的組織、精力、或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象。次生印象或反省印象，是直接地或由原始印象的观念作为媒介，而由某些原始印象发生的那些印象。第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉；第二类印象包括情感和类似情感的其他情緒。

确实，心灵在发生知觉时，必須要由某处开始；而且印象既然先行于其相应的观念，所以必然有某些印象是不經任何介紹而出现于灵魂中的。这些印象既然依靠于自然的和物理的原因，所以要对它們进行考察，就会使我远远离开本题，进入解剖学和自然哲学中。因为这个緣故，我在这里将只限于討論我所 276 称为次生的和反省的那些其他的印象，这些印象或是发生于原始的印象，或是发生于原始印象的观念。身体的苦乐是心灵所感觉和考虑的許多情感的来源；但是这些苦乐是不經先前的思

---

① 第一卷，第一章，第二节。

想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的（称之为灵魂或身体都可以）。一陣痛风症产生一长系列的情感，如悲伤、希望、恐惧；但痛风症并不是直接由任何感情或观念发生的。

反省印象可以分为两种，即平静的与猛烈的。对于行为、著作和外界对象的美和丑所有的感觉，属于第一种。爱和恨，悲伤和喜悦，驕傲与謙卑等情感属于第二种。这种分类远非精确。对詩歌和音乐的狂喜心情往往达到极高的程度；而恰当地被称为是情感的其他别的印象，却可以衰退成为那样柔和的一种情緒，以至于变得可說是觉察不到了。但是一般說来，情感比起发生于美和丑的情緒来既然較为猛烈，所以这两类印象通常是互相加以区别的。人类心灵这个題材是极其丰富和多样的，所以我在这里将利用这个通俗的、似乎有理的划分，以便可以比較有秩序地进行研究；关于我們的观念，我所认为必須要讲的話，现在既然都已說过，我将进而說明这些猛烈情緒或情感、它們的本质、来源、原因和結果。

当我們观察各种情感时，又发现了直接情感和間接情感的那种划分。我所謂直接情感，是指直接起于善、恶、苦、乐的那些情感。所謂間接情感是指由同样一些原則所发生、但是有其他性质与之結合的那些情感。这种划分我现在不能再进一步加以辯解或說明。我只能概括地說，我把驕傲、謙卑、野心、虛荣、爱、277 恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨和它們的附属情感都包括在間接情感之下。而在直接情感之下，則包括了欲望、厌恶、悲伤、喜悦、希望、恐惧、绝望、安心。现在先从前一种談起。

第二节　論驕傲与謙卑；它們的对象和它們的原因

驕傲(pride)与謙卑(humility)是单純而一致的印象，所以我們不管用多少話也不能对两者(或者說对任何一种情感)下个正确定义。我們所能企求作到的最大限度，就是列举伴随这些情感的种种条件，而对它們作一描述：不过驕傲与謙卑这两个名詞既是通用的，而且两者所表象的印象又是最常见的，所以每一个人自己都会对它們形成一个最正确的观念，不至有任何錯誤的危險。因为这个理由，为了不在緒論上多費工夫，我将立刻开始考察这些情感。

显而易见，驕傲与謙卑是恰恰相反的，可是它們有同一个对象。这个对象就是自我，或我們所亲切記忆和意識到的接續着的一串相关观念和印象。当我們被这些情感之一所激动时，我們的观点总是固定在自我。我們的自我观念有时显得优越，有时显得不够优越，我們也就随着感到那些相反感情中的这一种或那一种，或因驕傲而兴高采烈，或因謙卑而抑郁沮丧。心灵不論接納其他什么对象，而在考慮这些对象时，总要着眼于我們自己；否則这些对象便永远不能刺激起这些感情，或者使它們有些微的增减。当自我不被考慮到时，便沒有驕傲或謙卑的余地。

不过我們所謂自我的那一系列接續着的知覚，虽然永远是这两种情感的对象，可是自我并不能成为这些情感的原因，或单凭自身就足以刺激起这些情感。因为这些情感既是恰恰相反的，并且有一个共同的对象；所以假使它們的对象也是它們的原 278

因，那么，这个对象一产生了任何程度的一种情感，同时就不能不刺激起相等程度的另一种情感来；这种对立和反对必然会互相消灭。一个人不可能同时既驕傲而又謙卑；当他有发生这些情感各自不同的理由时（这是常常发生的），那末这些情感或是交替发生，或是在相遇时、一方尽其全力去消灭对方，結果是占优势的那一方的剩余力量还继續影响着心灵。但是在现在的情况下，沒有一种感情能够占到优势；因为假設单是自我观点就刺激起这些情感来，那么这个观点对两者既然都是漠然的，所以就必然以同一比例产生两种情感；換句話說，也就是不能产生任何一种情感。如果一面刺激起某种情感，而同时又刺激起其势均力敌的对手来，那就立刻取消了前面所做的工作，而最后必然使心灵成为完全平静和漠然。

因此，我們必須区别这些情感的原因和对象；必須区别刺激起情感的那个观念和那个情感一經刺激起来被我們观察时所参照的那个观念。驕傲与謙卑一旦刺激起来以后，立即把我們的注意轉向自我，并把自我看作它們終极的、最后的对象；但是还需要一种东西，才能产生它們，即两种情感之一所特有，而不在同一程度內产生两者的一种东西。呈现于心灵的第一个观念就是一个原因（或产生原則）的观念。这个观念刺激起与之相关的情感来；那种情感一經刺激起来，就把我們的观点轉到另一个观念，即自我观念。因此，这里就有一个情感处于两个观念之間，其中一个是产生情感的，另一个是被情感所产生的。因此，第一个观念表象着情感的原因，第二个观念表象着情感的对象。

先从驕傲与謙卑的原因談起；我們可以說，它們的最明显而

可注目的特性，就是这两种情感可以由此而发生的那些主体的极大多样性。心灵的每一种有价値的性质，不論其属于想像，属于判断，属于記忆，或属于性情，如机智、见識、学問、勇敢、正义、正直，所有这些都是驕傲的原因，而其反面則是謙卑的原因。这些情感并不限于发生在心灵方面，而也将它們的观点扩展到身体方面。一个人也可以由于美貌、体力、敏捷、体态、熟练的舞术、騎术、剑术、以及他在任何体力劳动和技艺方面的灵巧而感到驕傲。但是还不止这些。这些情感在往远处看时，还包括了一切与我們有絲毫联系或关系的任何对象。我們的国家、家庭、儿女、亲戚、財富、房屋、花园、犬馬、衣服，任何一样都可以成为驕傲或謙卑的原因。

279

由于考虑到这些原因，所以看来就必須对这种情感的原因作一个新的区别，即区别那种发生作用的性质和那种性质所寓存的主体。例如，一个人对属于自己的美丽的房屋，或自己所建筑和設計的美丽的房屋，感到得意。这里，情感的对象就是他自己，而其原因則是那所美丽的房屋：这个原因又再分为两个部分，即作用于情感上的那个性质，和那个性质所寓存的那个主体。性质就是那种美，而主体即是視为他的財产或由他所設計的那所房屋。这两个部分都是要素，而它們之間的区别也不是虛幻不实的。美如果不寓存于和我們有关系的某种东西，而单就其自身来考虑，永不能产生任何驕傲或虛荣；但如果沒有美或可以代替美的其他某种事物，单靠最强的关系也很少影响到那种情感的。这两个項目旣然很容易分开，而且两者必須結合起来才能产生那种情感，所以我們应該把两者看作那个原因的組

成部分，并在自己心中确定一个这种区别的精确观念。

280

第三节　这些对象和原因是从哪里来的

我們前面已經观察到这些情感的对象和它們的原因之間的差别，并且在原因以內又区别了作用于情感上的那种性质，和那种性质所寓存的主体；现在我們就进而考察，什么东西决定它們各自的內容，并給这些感情指定那样一个特殊的对象、性质和主体来。借着这种方法，我們将会充分理解到驕傲与謙卑的起源。

第一，这些情感显然不但是被一种自然的特性，而且还是被一种原始的特性所决定来把自我作为它們的对象的。这种特性的作用既是恒常而稳定的，所以沒有人能够怀疑它們不是自然的。驕傲与謙卑的对象永远是自我；每当这些情感向外观察的时候，它們总要着眼于我們自己，否則任何人或对象都不能对我們发生任何影响。

这个情形也是由一种原始的性质或最初的冲动发生的；我們如果考虑到这种性质是区别这些情感的特征，这一点就将显得明白无疑。自然若不是給予心灵以某些原始的性质，心灵便永不能有任何次生的性质；因为在那种情形下，心灵就沒有行动的基础，也永不能开始发揮它的作用。但是我們所必須认为原始的这些性质，是和灵魂最不可分离的，而且不能还原到其他性质的那样一些性质。而决定驕傲和謙卑的对象的正是这样一种性质。

产生那种情感的原因和那种情感所指向的那个对象是否是同样自然的，而且那么許多的原因还是由心灵的任意的妄想得

来的，还是由它的素质得来的：我們或許可以把这一問題看作一个更重大的問題。这个疑惑是可以立刻消除的，如果我們观察 281 一下人性，并且考虑一下，在一切民族和时代中，同样的对象永远产生驕傲与謙卑，而且甚至当我們看到一个素不相識的人的时候，我們也能相当知道，什么将增加或减少他的这一类的情感。在这一方面，如果有任何差异，那也只是由于人类性情和脾气的差异，并且这种差异也不甚大。只要人性保持同一不变，我們能不能想像，人們对于他們的权力、財富、美貌或个人的优点会完全漠不关心，而他們的驕傲和虛荣也不会被这些优点所影响呢？

但是，虽然驕傲与謙卑的原因显然是**自然的**，可是我們在考察之后，将会发现这些原因并不是**原始的**，而且这些原因絕对不可能各自借着自然的一种特殊规定和原始結构适合于这些情感。这些原因除了它們的极大的数量以外，許多都是艺术的产品，一部分来自人的勤劳，一部分来自各人的爱好，一部分来自人的幸运。勤劳产生了房屋、傢具、衣服。爱好决定这些东西的特殊种类和性质。幸运显示了物体的不同的混合和組合所产生的結果，因而往往有助于上述一切的制作。因此，不能設想，所有这些每一种都由自然所預见和规定；不能設想，引起驕傲或謙卑的每一种新的艺术品，不是因为具有自然地影响心灵的某种共同的性质，才适合于这些情感，而是其本身就是一个原始原則的对象，那个原則在此以前一向隐藏在灵魂以內，只是由于偶然才終于被人发现出来的；这样設想是荒謬的。因为要是这样，那么发明精美蓋式办公棹的第一个工匠，使得到这种办公棹的人

心中产生出驕傲来时，其所凭借的原則便不同于使他因华丽的棹椅而自傲的那些原則了。这种說法既然显得分明是可笑的，所以我們必須断言，驕傲和謙卑的每一个原因，并不是借着一种282 各别的、原始的性质适合于这些情感，而一定有或多或少的条件是这些情感所共有的，并且是它們的效能所依据的。

此外，在自然的过程中，我們也发现了，虽然結果可以很多，而結果所由以产生的原則通常却是少数的、簡单的；一个博物学家在說明每种不同的作用时，如果都要求助于一种不同的性质，那就是他的拙劣的一个表征。这个說法在人类心灵方面岂不更是正确的嗎？因为心灵是这样有限的一个主体，我們可以正确地設想，它不能够包容刺激起种种驕傲和謙卑的情感所必需的那样一大堆的原則，如果每个各别的原因都借着一套各别的原則适合于情感的話。

因此，精神哲学在这里所处的情况正和哥白尼时代以前的自然科学所处的情况一样。古代的人們虽然知道自然无妄作的那个格言，可是仍然設計了与眞正哲学不相符合的那样繁复的天体体系，而最后那些体系却不得不让位于一个比較簡单而自然的体系。倘使我們毫不犹豫地給每一个新现象都发明一个新的原則，而不使它适合于旧的原則；倘使我們以叠床架屋的原則充塞在我們的假設之內；那就确实地証明了，这些原則中沒有一条是正确的，而我們只是想借一大批伪說来掩盖自己对于眞理的无知罢了。

第四节 論印象与观念的关系

这样,我們沒有任何障碍或困难,就确立了两条眞理,一条是:这許多原因是根据自然的原则刺激起驕傲与謙卑的;另一条是:每个不同的原因并不是借一个不同的原则适合于其情感的。现在我們就将进而探討,我們如何可以把这些原则归結到較小的数目,并且在那些原因中发现它們的影响所依靠的某种共同成分。

为了达到这个目的,我們必須反省人性中某些特性,这些特 283 性虽然对于知性和情感两者的每种作用都有一种巨大的影响,可是哲学家們通常并不曾加以强调。第一个特性就是我一再讲述和說明过的观念的联結。心灵不可能在长时間內始終固定在一个观念上,而且即使尽其最大努力,也永不能达到那样一种恒定程度。不过我們的思想不論如何容易改变,它們在变化中并不是完全沒有任何规则和方法的。思想依之进行的规则,是由一个对象进到与之类似、接近、或为它所产生的对象。当一个观念呈现于想像中时,被这些关系結合起来的其他任何观念就自然地随之而来,并由于这种导引而比較順利地进入心灵。

我在人类心灵中所观察到的第二种特性就是与此类似的印象的联結。所有类似的印象都联系在一起,一个印象一发生,其余的就立刻随之而来。悲伤和失望产生憤怒,憤怒产生妒忌,妒忌产生恶意,恶意又产生悲伤,一直完成整个一周为止。同样,当我們的性情被喜悅鼓舞起来时,它自然而然地就进入爱情、慷慨、怜憫、勇敢、驕傲和其他类似的感情。心灵在被任何情感激

动时，就难以限定在那种单独的情感，沒有任何变化或变异。人性是十分无常的，不可能有任何那样的规律性。易变性是人性的要素。既是这样，那么人性不是极其自然地要向着那些适合于人的性情、符合于当时占着优势的那一套情感的感情或情緒而变化么？因此，在印象間也和在观念間一样，显然都有一种吸引作用或联結作用；不过两者之間有这样一种显著的差別，即观念是被类似、接近和因果关系所联結的，而印象却只是被类似关系所联結的。

第三，我們可以观察到，这两种联結关系是十分互相协助、284 互相促进的，两种联結如果会合于同一个对象上，推移过程便更加容易完成。例如一个人因为受到他人侵害，性情变得非常紊乱和暴躁的时候，就容易找到几百种引起不滿、焦急、恐惧和其他不安情感的东西，特别是当他能够发现这些东西就在于引起他的最初情感来的那个人身上，或是在这个人的附近。促进观念推移的那些原則在这里和影响情感的那些原則会合在一种活动里面，使心灵上起了双重的冲动。因此，那个新的情感必然以更大的猛烈程度发生出来，而向这种情感的推移也必然变得更加順利而自然。

在这个場合下，我可以援引一个优秀作家的高論；他是以下述方式发表他的感想的。"想像对于一切伟大、奇异而美丽的事物都感到愉快，而且想像在同一对象中所发现的这些优点越多，它就越感到愉快，因为这个緣故，它也能够借另一个感官的帮助，得到新的快乐。例如任何連續的声音，如鳥鳴的声音或瀑布傾泻的声音，每一剎那都激发观賞者的心灵，使他更加注意他眼

前那个地方的各种美景。又如有一个地方发出了一陣香气，那种香味也提高想像的快乐，使当前景色中的色彩和青綠显得分外怡人;因为两种感官的观念都在互相促进,而且在互相結合起来时，比在分别进入心中时,更加令人愉快;正如一幅画中的各种顏色如果調配得很好，便可以互相衬托,因而相得益彰,增添了它的美”。在这个现象中,我們可以注意到印象和观念的联結,以及它們交互的协助。

第五节　論这些关系对驕傲与謙卑的影响

285

这些原則既是依据毫无疑問的經驗确立起来的，我现在就开始考虑，我們該怎样通过检視驕傲和謙卑的一切原因来应用这些原則，不論这些原因被視为起作用的性质或被視为这些性质所寓存的主体。在考察这些性质时,我立刻发现,其中有許多都一致地产生苦乐的感觉，而且那种苦乐感觉是独立于我在这里所力求加以說明的那些驕傲和謙卑的感情的。例如,我們的美貌借其本身,凭其外观，就給人以驕傲之感，同时也給人以快乐之感;而容貌的丑陋,則既給人以謙卑之感,也給人以痛苦之感。一席华筵令人高兴，一頓薄餐招人不快。我在少数例子中所发现是眞实的,我假設在一切例子中也同样是眞理;我现在不再作进一步的証明就想假設,驕傲的每一个原因,凭着它的特有的性质,就各自产生一种快乐,而謙卑的每一个原因也各自产生一种不快。

其次,在考虑这些性质所寓存的主体时,我又立了一个由許多明显的例子表明是非常可能的新的假設，即这些主体或者是

我們自己的一部分，或者是与我們有密切关系的某种东西。例如，我們的行为和态度的善的和恶的性质构成德与恶，并且决定我們的性格，德和恶比任何东西都更能强烈地影响这些驕傲和謙卑的情感。同样，我們的容貌、房屋、設备、或傢具的美或丑，也使我們感到傲慢或自卑。这些性质若是轉移到与我們沒有关系的主体上去，那么对驕傲或謙卑这些感情就沒有絲毫影响。

我們旣然照上述那样已經給驕傲和謙卑感情的原因假設了两种特性，即这些性质各自产生一种苦乐之感，而这些性质所寓存的主体则和自我有关系的；现在我要进而考察那些情感本身，以便在其中发现和它們的原因的某些假設的特性相符合的某种东西。第一，我发现，驕傲与謙卑的特殊对象是被一种原始的、自然的本能所决定的，而且由于心灵的原始組織，这些情感絕对不可能看到超出自我之外，这个自我或者說就是我們各人都亲切地意識到他的行为和情緒的那样一个特定的人格。当我們被这些情感之一所激动时，我們的观点最后就总是停在自我这里，而且我們处在那种心境中，也永远不能看不到这个对象。对于这个现象，我并不擅敢給以任何理由；我只认为思想的那样一个特殊方向是一种原始的性质。

第二种性质是我在这些情感中所发现的，并且我也认为它是一种原始性质，这种性质是这些情感在心中产生的感觉，也就是它們〔情感〕在灵魂中所刺激起的、并构成驕傲和謙卑情感的存在和本质的那种特殊情緒。这样，驕傲是一种愉快的感觉，謙卑是一种痛苦的感觉，把苦乐除掉以后，实际上就沒有了驕傲和謙卑。我們自己的感觉就使我們相信这一点；超出了我們的感

觉之外而在这里去进行推理或爭辯，那是徒然无益的。

这些情感有这两种已經确定的特性，一是它們的对象，即自我，一是它們的苦乐感觉；这些情感的原因也有两种假設的特性，一是它們对自我的关系，一是它們产生独立于情感之外的痛苦或快乐的傾向；如果把这些确定的特性和假設的特性加以比較，我立刻就发现，这些假設如果可被认为是正确的，正确的体系便以不容爭辯的明白性显现出来。刺激起那种情感的原因和自然賦予那种情感的对象是关联着的；而原因所分别产生的那种感觉也和情感的感觉是关联着的：那种情感就由观念和印象的这种双重关系产生出来。一个观念很容易轉化成为它的相关 287 的观念；一个印象很容易轉化成为与之类似、与之相应的印象：那末，当这些活动互相促进，而心灵又从其印象关系和观念关系获得双重冲动时，这种推移豈不更是要順利得多么？

为了更透徹地理解这一点起见，我們必須假設，自然賦予人类心灵的各个器官以一种适于产生我們称之为驕傲的一个特殊印象或情緒的傾向；自然又給这个情緒指定一个观念，即自我观念，这个情緒是永远会产生这个观念的。自然的这种設計是很容易想像的。对于这样一类情况，我們有許多的例子。鼻腔和上顎的神經的配置，使这些器官可以在某些情况下传达那样一些特殊的感觉于心中；性欲和饥餓的感觉永远在我們心中产生适合于这两种欲望的那些特殊对象的观念。这两种情况就在驕傲中联合了起来。各个器官的配置使它們产生了这种情感，而这种情感在产生以后，自然就产生了某个观念。这一切都无需証明。如果沒有适合于这种情感的心理傾向，則我們显然不

会具有那种情感；同样显然的是，那种情感也永远使我們着眼于自我，并且使我們想到我們自己的性质和情况。

这一层既然充分明了，现在就可以問，还是自然本身直接产生那种情感呢；还是自然必須要其他原因的合作給予协助呢？因为我們可以观察到，在这一方面，随着各种不同的情感和感觉的差异，自然的行为也有所差异。上顎必須受到一个外界对象的刺激，才能产生任何滋味；至于饥餓則由內部发生，沒有任何外界对象与之同时出现。但是不論其他情感和印象是怎样情形，驕傲却确是需要某种外界对象的帮助，而且产生驕傲感的各个器官的发生作用，也不是凭借着一种原始的、內在的运动，像288心脏和动脉那样。因为，第一，日常的經驗使我們相信，驕傲需要某些原因才能刺激起来；如果沒有性格、仪表、衣服、設备或財富等方面的某种优越性加以支持，便会衰退下去。第二，驕傲如果直接发生于自然，显然就会永久存在，因为它的对象永远是同一的，而且身体方面也并沒有特别适于产生驕傲的傾向，如像对于饥渴之感那样。第三，謙卑和驕傲处于完全相同的情况；因此，依照这个假設来說，必然也是永久存在的，否則在一开始必然会消灭那个相反的情感，因而两者就都永远不能出现。总起来說，我們可以滿足于前面的結論，即：驕傲既是必然要有一个对象，又是必然要有一个原因，缺少了其中之一，另外一个也就不会发生任何影响。

因此，困难只在于发现这个原因，在于发现什么东西給予驕傲以最初的推动，并发动那些自然地适合于产生那种情緒的器官。在我查考經驗、以解决这个困难时，我立刻发现了产生驕傲

的上百个的不同的原因；而在考察这些原因之后，我就假設，全部原因都有两个共同的情况（这是我在最初就看到是很可能的一点），即：(一)那些原因自身产生了与那种情感关联的一个印象，(二)那些原因寓存于与情感的对象有关的一个主体。此后，当我一一考究关系的本性和它对情感与观念两者的影响时，我就不能再怀疑，根据这些假設来說，正是这个关系原則产生了驕傲，并推动了那些器官，那些器官旣是自然地傾向于产生那种感情，所以只需要最初的推动力或开端就可以发生作用。凡产生快乐感觉并与自我相关的任何事物都能刺激起驕傲的情感，而这种驕傲情感同样也是愉快的，并以自我为其对象。

关于驕傲我所說的話，对于謙卑也同样是眞实的。謙卑感是一种不快的感觉，正如驕傲感是一种愉快的感觉一样；因此，由这些原因发生的各别的感觉必然是相反的，而对于自我的关系却继續不变。驕傲与謙卑的作用和感觉虽是恰恰相反，可是仍然有同一个对象；所以我們只須改变印象的关系，而无須改变观念的关系。因而我們发现，属于我們的一所美丽的房屋产生了驕傲；而同一所仍然属于我們的房屋，在由于某种事故从美丽变为残破时，就产生了謙卑，因而与驕傲相应的快乐感觉就轉变成与謙卑相关的痛苦。观念关系和印象关系，这个双重关系在两种情形下都存在着，并产生了由一种情緒到另一种情緒的順利推移。 289

一句話說，自然对某些印象和观念賦予某种吸引作用，借着这种吸引作用，其中之一一經出现，就自然地引起它的相关的印象或观念来。印象和观念的这两重吸引作用或結合作用如果会

合在同一对象上，便互相协助，而使感情和想像的推移进行得极为方便順利。当一个观念产生了一个印象，这个印象又与另一个印象相关，而这另一个印象又与一个观念关联着，这个观念又与第一个观念相关：那么这两个印象便可說是不可分离的，而且在任何情形下一个印象总是要伴有另外一个印象。驕傲和謙卑的各个特殊原因就是依照这个方式决定的。作用于驕傲和謙卑情感上的性质分别地产生了一个与这种情感类似的印象；那种性质所寓存的那个主体又与自我——那种情感对象——相关：无怪由一种性质和一个主体所組成的整个原因那样不可避免地产生那种情感了。

为了說明这个假設，我們可以把它和我用以說明我們根据因果关系进行判断时的信念所用的那个假設作一个比較。我已290經說过，在所有这一类判断中，永远有一个现前的印象和一个相关的观念；现前的印象使想像活泼起来，而关系則借一种順利的推移把这种活泼性传到相关的观念。如果沒有现前的印象，注意力就不能固定，精神也就刺激不起来。沒有了这种关系，注意力便停留于其第一个对象上，而沒有更进一步的結果。那个假設和我們现在关于印象和观念所作的这个假設显然有很大的类似，因为这个印象和观念也是借其双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的：这种类比必須承认是关于这两个假設的一种不可輕視的証明。

第六节 这个体系的限制

不过在我们进一步研究这个题目并详细考察骄傲与谦卑的

一切原因之前，我們应当給那个概括的体系加上某些限制。这个体系就是：凡与我們自己关联着的一切愉快的对象都借观念和印象的联結而产生驕傲，而凡不愉快的对象则都产生謙卑；这个体系所有的这些限制，发生于这个論題的本性。

I. 假設一个愉快的对象与自我发生了一种关系，那么在这个場合下所出现的第一个情感便是喜悅；这种情感比起驕傲和虛荣感来，可借較为細微的关系出现。我們在出席一个宴会时，由于种种珍美的东西滿足了我們的感官，我們就会感到一种喜悅；但是只有宴会的主人，除了有同样的喜悅之外，还另有一种附加的自夸与虛荣的情感。固然，人們有时对于他們仅仅是出席过的华筵也会引以自夸，就因为那样輕微的一种关系而把快乐轉化为驕傲；但是我們必須一般地承认，喜悅所由以发生的那种关系比驕傲所由以发生的那种关系是較为輕微的；許多东西虽然不足以产生驕傲，却还能够使我們感到高兴和快乐。这种差异的理由可以这样說明。一种关系只要使一个对象接近我們，并使它給予我們以任何愉快便可以产生喜悅。但是除了喜悅和驕傲这两种情感所共有的这种关系以外，驕傲还需要进一步的关系，借以产生由一种情感到另一种情感的推移，并把愉快轉变为虛荣。这种关系既然要完成双重任务，所以必須賦有加倍的力量和势力。此外，我們还可以再附加一点說，愉快的事物如果与我們沒有很密切的关系，那些对象往往就与其他人发生密切关系；后面这种关系，不但超过，而且甚至减少，有时还消灭前一种关系；这点我們在后面就将看到①。

291

① 第二章，第四节。

这就是对我們的概括的論点所要作的第一个限制。我們的論点是：凡与我們有关而产生苦乐的每样事物，也同样都产生驕傲或謙卑。这里不但需要一种关系，而且还需要一种密切的关系，一种比喜悅所需要的更加密切的关系。

II．第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我們自己有密切关系，而且要为我們所特有，或者至少是我們少数人所共有的。在人性中可以观察到一种性质，即：凡时常呈现出来的、而为我們所长期习惯的一切事物，在我們看来就失掉了价值，很快就被鄙弃和忽視；这个性质，我們以后将力求加以說明。我們判断对象时也是大多根据于比較，而較少根据其实在的、內在的优点；我們如果不能借对比增加对象的价值，那末我們就容易忽略甚至其本质的优点。心灵的这些性质对驕傲与喜悅都有一种影响；可以注目的一点是，人类所共有、并为我們所习见的东西，很少給予我們任何愉快，虽然这些东西比我們由于它們的独特性而加以珍視的那些物品来也許更为优越。不过这个条件对这两种情感虽然都起作用，可是对于虛荣感的影响却更大一些。許多东西因为时常出现，不使我們感到驕傲，可是我們仍然喜欢享有。在长时期失去健康以后，康复就給予我們以很明显的快乐；不过人們很少把健康当作虛荣的对象，因为享有健康的人为数是那样多的。

在这一点上，驕傲所以比喜悅更多要求的理由，我认为是这样的。为了刺激起驕傲来，我們总要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，和作为那种情感的眞正对象的自我。但是喜悅的产生只需要一个对象，即給人快乐的那个对象；这个对象虽然

需要对自我有某种关系，可是这种关系的需要，只是为了使那个对象成为愉快的；至于自我，恰当地說，并不是这个情感的对象。因此，驕傲既然可說是有两个使我們着眼的对象，所以結果就是，这两个对象如果都沒有任何独特性，那么这种情感比起单有一个对象的情感来，必然因此更加减弱。如果在把自己同別人比較起来（这是我們往往时刻都在进行的），我們发现自己絲毫沒有突出的地方；而在比較我們所占有的对象时，我們仍然发现有同样不幸的情況；那末由于这两种不利的比較，驕傲情感必然会完全消灭了。

III. 第三种限制就是：令人愉快或令人痛苦的对象，必須不但对我們、并且对其他人也都是显而易见的。这个条件也如前两个一样，不但对驕傲、就是对喜悅也都有影响。別人如果认为我們是幸福的、有德的、美貌的，我們便想像自己更为幸福、更为有德、更为美貌；但是我們对于我們的德，比对于我們的快乐，更为自負。这种情形发生的原因，我在以后将力求加以說明。

IV. 第四种限制是根据这些情感的原因的变化无常，以及这种原因和我們自己联系的时期的短暂得来的。一切偶然而易变的事物給予人們很少的喜悅，更少的驕傲。我們对于那个事物自身就不甚滿意，更不会因为这个事物而感到任何更进一步的自滿程度。我們在想像中預见和預料到它的变化，这就使我們对那个事物不甚滿意；我們把它和存在时期較长久的我們自己加以比較，因而它的变化无常就显得更大了。一个对象的存在时間既然比我們短了那末多，并且只在我們一生中那样短暫的时間內伴随我們，所以如果由于这样一个对象而設想我們自 293

己的优越性，那就似乎可笑了。我們不难理解这个原因对喜悦的作用何以不如对驕傲的作用那样有力的理由，因为自我观念对前一种情感并不如对后一种情感那样必要。

V. 我还可以再加上第五种限制，这种限制倒不如說是这个体系的一种扩充，就是：通則不但在其他一切情感上有极大的影响，就是对驕傲和謙卑也有极大影响。因此，我們就依据各人所占有的权力或財富，而形成他們的不同等級的概念；那些人的健康或性情纵有任何特点，足以剝夺去他們对于他們的所有物的一切享受，我們也不因此而改变这个概念。前面在說明通則对知性的影响时所用的那些原則，也可用来說明通則在这里的影响。在我們的情感方面，也像在我們的推理方面一样，习慣都很容易地使我們超出确当的范围以外。

在这个場合下，我們也不妨提出来說，通則和一般准則对于情感的影响大有助于促进本书所要依次說明的一切原則的效果。因为显而易见假如有一个充分成长、而与我們天性相同的人突然被放进我們的世界之內，那么他对每个对象都会感到迷惑，而不会馬上发现他对于各个对象都該賦与多大程度的爱或恨、驕傲或謙卑、或任何其他情感。各种情感往往因为极不重要的原則而有所变化；这些原則并不是永远完全有规則地起着作用，而在初次試驗之时，尤其不規則。但是当习慣和实践一經把所有这些原則显示出来，并且确定了每种事物的正确价值以后，那就必然有助于情感的順利产生，并且依据一般确立的准則，指导我們应当依照什么比例去选择一个对象，而舍弃另一个对象。往后我将給一些特殊情感指出它們的原因来，人們也許会认为

294

那些原因过于精微，难以发生那些普遍而确定的作用(它們实际上有这种作用)。上面关于通則的这种說法或許可以消除这些困难。

我将以根据这五种限制所得的感想，結束这个題目。这个感想就是，那些最驕傲而在世人看来也最有驕傲理由的人，并不永远是最幸福的，而最謙卑的人也并不永远是最可怜的人，虽然根据这个体系初看起来也許会这样想像的。一种禍害，虽然它的原因和我們沒有关系，仍然可以是实在的；虽然不是个人所特有的，也仍然可以是实在的；虽然不表现出来被别人所見到，也仍然可以是实在的；虽然不是經常的，也仍然可以是实在的；虽然不归納在通則之下，也仍然可以是实在的。像这一类的禍害，虽然沒有減少驕傲的傾向，也总会使我們处于可怜的状况。而最实在、最頑强的人生禍害或許是属于这种性质的。

第七节　論恶与德

記住了这些限制，让我們进而考察驕傲与謙卑的原因，并且观察一下，我們是否在每一种情形下都能发现这些原因借以影响这些情感的那个双重关系。如果我們发现所有这些原因都与自我相关，并产生独立于驕傲和謙卑情感的快乐或不快，那末现在这个体系便不再有什么可以怀疑的了。我們将主要地力图証明后面一点，前面一点可以說是自明的了。295

恶(vice)与**德**(virtue)是这些情感的最明显的原因，现在就先从这两者談起。近些年来，有一种爭論刺激起了公众的好奇心，就是：**这些道德的区别还是建立在自然的、原始的原則上呢？**

还是发生于利害关系和教育呢；加入这种爭論，是和我现在的目的完全不相干的。这个問題的考察，我想留待下卷。在这里，我将力求表明，我的体系不論依据哪一个假設，都是立于不敗之地。这就是这个体系的坚实性的有力証明。

因为假設道德沒有自然的基础，我們仍然必須承认，恶和德，不論是由于自利或是由于教育的偏见，总是使我們产生一种实在的痛苦和快乐。我們可以看到，拥护这个假設的人是竭力主张这种說法的。他們說，每一种对我們有有利傾向或有害傾向的情感、习慣或性格的傾向都产生一种快乐或不快；贊許或譴責就是由此而发生。由于他人的慷慨，我們就容易有所获得，但是他們如果貪婪，我們就永远有損失的危险；勇敢防卫我們，但是怯懦却使我們随时易于遭受攻击；正义是社会的維系力量，而非义若不加以遏制，便迅速招致社会的沉淪；〔别人的〕謙卑使我們感到高兴，而〔别人的〕驕傲則使我們感到耻辱。因为这些理由，所以前一类性质就被认为是德，而后一类性质則被认为是恶。这里旣然承认，每一种优点或缺点都伴有一种愉快或不快，那就是我的目的所要求的一切了。

不过我还要进一步說，这个道德假設和我现在的体系不但互相符合，而且如果承认前者是正确的，那么它就成了后者的一个絕对的和不可抗拒的証明。因为一切道德如果都是建立在痛296 苦或快乐之上，而痛苦或快乐的发生，又都是由于我們預料到我們自己的或别人的性格所可能带来的任何損失或利益，那么道德的全部效果必然都是由这种痛苦或快乐得来的，其中驕傲和謙卑的情感也是由此而来的。依据这个假設来說，德的本质就

在于产生快乐，而恶的本质就在于給人痛苦。德与恶又必須是我們的性格的一部分，才可以刺激起驕傲或謙卑。关于印象和观念的双重关系，我們还希望有什么进一步的証明呢？

从那些主张道德是一种实在的、本质的、基于自然的东西的人們的意见，也可以得出同样沒有疑問的論証来。在說明恶和德的区别和道德的权利与义务的起源方面所提出来的最可能的假設就是：根据自然的原始結构，某些性格和情感在一經观察和思維之下，就产生了痛苦，而另外一些的性格和情感則在同样方式下刺激起快乐来。不快和愉快不但和恶和德是分不开的，而且就构成了两者的本性和本质。所謂贊許一种性格，就是面对着这种性格感到一种原始的快乐。所謂譴責一种性格，也就是感到一种不快。因此，痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也就必然是它們一切結果的原因，因而也是驕傲和謙卑的原因，这两者乃是那种区别的不可避免的伴随物。

但是假設这个道德哲学的假設被承认是虛妄的，可是仍然显而易见，痛苦和快乐即使不是恶和德的原因，至少也是与两者分不开的。一个慷慨和高尙的性格，在观察之下就給人以愉快；这种性格即使只在一首詩或一个故事中呈现于我們，总也不会不使我們感到喜悅和愉快。在另一方面，残忍和奸詐也因其本性而使人不悅；而且我們也永远不能容忍我們或他人有这些性质。由此可见，一个道德假設是前面体系的不可否认的証明，而另一个假設至少也是与之符合的。 297

但是驕傲与謙卑并不单是发生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系把这些性质包括在道德义务中間，作为道德义务的

一些部分)，而且也发生于凡与快乐和不快有关联的其他任何一种性质。能够以我們的机智、幽默、或其他任何才艺使人喜欢的才能，是最能投合我們的虛荣心的；而在这一方面的任何企图如果遭了挫折，也最能給我們以明显的耻辱。但是从来沒有人能够說出什么是机智，并且指出，为什么那样一个思想方式必須被认为是机智；而另一个思想方式就被排斥了不算是机智。我們只有凭鉴别力才能对它有所决定，我們也沒有其他任何标准，可据以形成这种判断。这种鉴别力可說是确定了眞的和假的机智的存在，而且离开了它，任何思想便都不能被称为眞的或假的机智，那么，这种鉴别力是什么呢？它显然只在于由眞机智所得到的一种快乐感觉，和由假机智所得到的一种不快感觉，不过我們在这里并不能說出那种快乐或不快的理由。因此，以这些相反感觉給予人們的那种能力，就是眞的和假的机智的本质所在，因而也就是由眞假机智发生的那种驕傲或謙卑的原因。

也許有人习惯于經院和讲坛的讲解方式，只能用他們观察人性的观点，而不能用其他观点来考察人性，所以当他們在这里听到我說德可以刺激起他們所視为恶的驕傲来，而恶可以产生他們被教导而視为德的謙卑来，他們也許会感到惊訝。不过为了不作詞語上的爭論，我要提出来說，我所謂驕傲是指我們在观察德、美貌、財富、或权力时、由于对自己滿意而心中发生的那种愉快的印象而言；而所謂謙卑，则是指相反的印象而言。前一个298 印象显然并非总是恶劣的，后一个印象也并不总是善良的。最严格的道德学也允許我們在反省一个慷慨的行为时感到一种快乐；而人們在想到过去的卑鄙和奸恶时所产生的那种无益的悔

根感觉，也沒有人会认为是一种德的。因此，让我們考察这些印象的本身，并探究它們的原因（不論它們是在心灵中或在身体中），暫且不管可能伴随这些印象的功过。

第八节　論美与丑

不論我們把身体认为自我的一部分，或同意那些把身体看作外在物体的哲学家們，我們仍然必須承认身体与我們有足够近的关系，足以形成驕傲与謙卑的原因所必需的（如我所說）这些双重关系之一。因此，只要我們发现了另一个印象关系和这个观念关系联結起来，那末我們随着那个印象是愉快的或不快的，就可以可靠地預期这些情感之一的发生。但是各种各样的美都給与我們以特殊的高兴和愉快；正如丑产生痛苦一样，不論它是寓存于什么主体中，也不論它是在有生物或无生物中被观察到。因此，美或丑如果是在我們的身体上，那么这种快乐或不快必然轉化成驕傲或謙卑，因为在这种情形下，它已具备了可以产生印象和观念的完全轉移的一切必需的条件。这些对立的感觉是和对立的情感互相关联着的。美或丑与自我——这两种情感的对象——密切地关联着。因此，无怪我們自己的美变为一个驕傲的对象，而丑就变为謙卑的对象了。

容貌和体态的性质的这种作用，不但表明驕傲和謙卑两种情感在具备了我所要求的全部条件以后才能在这种情形下发生，从而証明我现在这个体系，而且这种作用还可以用作一个更有力的、更有說服力的論証。如果我們考察一下哲学或常識所提出来用以說明美和丑的差别的一切假設，我們就将发现，这些 299

假設全部都归結到这一点上：美是一些部分的那样一个秩序和結构，它們由于我們天性的原始組織、或是由于习慣、或是由于爱好、适于使灵魂发生快乐和滿意。这就是美的特征，并构成美与丑的全部差异，丑的自然傾向乃是产生不快。因此，快乐和痛苦不但是美和丑的必然伴随物，而且还构成它們的本质。的确，如果我們考虑到、我們所贊賞的动物的或其他对象的大部分的美是由方便和效用的观念得来的，那末我們便将毫不迟疑地同意这个意見。在一种动物方面产生体力的那个体形是美的；而在另一种动物方面，則表示輕捷的体形是美的。一所宫殿的式样和方便对它的美来說，正像它的单純的形状和外观同样是必要的。同样，建筑学的规則也要求柱頂应比柱基較为尖細，这是因为那样一个形状給我們传来一种令人愉快的安全观念，而相反的形状就使我們顾虑到危险。这种顾虑是令人不快的。根据这一类无数的例子，并由于考虑到美和机智同样是不能下定义的，而只能借着一种鉴别力或感觉被人辨識：我們就可以断言，美只是产生快乐的一个形相，正如丑是传来痛苦的物体部分的結构一样；而且产生痛苦和快乐的能力既然在这种方式下成为美和丑的本质，所以这些性质的全部效果必然都是由感觉得来的；这些效果中主要有驕傲与謙卑，这在其全部效果中乃是最通常而最显著的。

300 这个论证我认为是正确而有决定性的；但是为了使现在的推理具有更大的权威起见，我們可以权且假設其为虛妄，并看看有什么結果产生。产生快乐和痛苦的能力、即使不形成美和丑的本质，这些感觉和这些性质确实至少是不可分离的，而且我們

甚至难以分别加以思考。可是自然的美和道德的美（两者都是驕傲的原因)所共有的因素，只有这种产生快乐的能力;而共同的效果既然总是以一个共同的原因为前提，那么显然，在两种情形下，快乐必然是那种情感的实在的、有影响的原因。其次，我們的身体的美和外在对象的美所有的惟一原始差异只是：一种美和我們有亲近的关系，另一种則沒有。因此，这种原始差异必然是它們的其他所有差异的原因，其中尤其是两种美在驕傲情感上所以有不同的影响的原因；驕傲情感可以被我們的美貌所刺激起，但是絲毫不受外界对象的美所影响。如果把这两个結論結合起来，我們就发现两者綜合起来組成了前面的体系，即快乐作为一个与这种情感相关的或类似的印象寓存于一个与自我相关的对象上时，就借着一种自然的推移产生了驕傲；而它的反面就产生了謙卑。因此，这个体系似乎已被經驗充分加以証实，虽然我們的全部論証还不止这些。

不但身体的美产生驕傲，而且体力和膂力也产生驕傲。体力是一种能力；因此，要想在体力上超过别人的那种欲望可以认为是一种較低一級的野心。因为这个缘故，在說明那个情感时，现在这个现象也就得到了彻底的解释。

关于身体方面所有的其他优点，我們可以概括地說，凡我們自身所有的有用的、美丽的或令人惊奇的东西，都是骄傲的对象；与此相反的，则都是謙卑的对象。显而易见，凡有用的、美丽的、或令人惊奇的事物的共同点，只在于各自产生一种快乐，此外再无其他共同之点。因此，快乐和它对自我的关系，必然是驕傲情感的原因。 301

有人或許会問，美是否是一种实在的东西，是否不同于产生快乐的能力，不过我們决不能爭論，惊奇只是由“新奇”所发生的一种快乐，所以恰当地說，惊奇不是任何对象的一种性质，而只是灵魂中的一种情感或印象。因此，驕傲必然是借一种自然的推移由那个印象而发生的。驕傲是那样自然地发生起来的，*凡我們自己的或屬于我們的*任何事物，只要产生了惊奇之感，沒有不同时刺激起那另一种情感来的。例如，我們因为我們所遇到的惊险事情，因为我們曾經逃脫险境，因为我們曾处于危难之中而洋洋自夸。一般人所以爱好撒謊的原因，就在于此。人們往往并无任何利害关系，而純粹是因为虛荣，就堆造一大批的离奇事迹，那些奇事有的是他們头脑中的虛构，有的即使是眞实的，至少也与他們沒有任何联系。他們的丰富的想像供給了他們一大批的惊险事迹；而当他們沒有那种編造的才能的时侯，他們就冒用別人的事迹，以滿足自己的虛荣心。

这个现象中包括了两个奇特的实驗，我們如果以我們在解剖学、自然哲学、和其他科学方面判断因果时所依据的已知规則来比較这些实驗，那末这两种实驗对于上述双重关系的影响，将是一种不可否认的論証。通过这些实驗之一，我們发现，一个对象只是因为有快乐作为中介才可以刺激起驕傲；这是因为那个对象所借以刺激起驕傲的那种性质，实际上只是一种产生快乐的能力。借着另一种实驗我們又发现，那种快乐由于两个相关的观念之間的推移，才产生了驕傲；因为当我們把那种关系切断时，那个情感便立刻消灭了。一个惊险事迹，如果我們曾經亲自参加，就对我們有了一种关系，因此就产生了驕傲；但是別人的

惊险事迹，虽然可以刺激起快乐，可是因为缺乏这种观念的关 302
系，永远刺激不起那种驕傲情感来。对于现在这个体系，还要求什么进一步的証明呢？

关于我們的身体方面，对于这个体系只有一种反駁的理由，就是：健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，可是人們普通既不因前者而感到驕傲，也不因后者而感到耻辱。我們如果考虑到前面給我們的体系所提出的第二和第四两条限制，这种现象便很容易加以說明。我曾經說过，任何对象如果沒有一种为我們自己所特有的东西，就不能产生驕傲和謙卑；还有：那种情感的每个原因都必須是相当恒久的，并且与构成驕傲的对象的“自我”的存在时期成某种比例。健康与疾病对一切人既是不断地变化的，而且也沒有人是专一地或确实地固定于两种状态之一的，所以这些偶然的幸福和灾难就可說是与我們分离的，而从不被认为是与我們的本身和存在关联着的。这个說明的正确性，可以由下面一种情形看出来，就是：如果有任何一种疾病在我們的体质中成为根深蒂固，使我們不再抱有痊愈的希望，从那个时刻开始，那种疾病便成为謙卑的对象；这在老年人方面可以明显地看到，因为老年人一想到自己的年老多病时，总是感到极大的耻辱。他們总要尽力掩藏他們的耳聋眼花，他們的风湿病和痛风症；他們即使在承认这些疾患的时候，也总是带着十分勉强和不快的心情。青年人虽然对于他们所患的每次头痛或伤风并不感觉耻辱，可是倘使我們一生中时时刻刻都受到这种疾病的侵袭，那么沒有任何話題更能够那样挫伤我們的驕傲心，使我們对自己的天賦抱有那样的自卑感。

这就充分地証明，身体的痛苦和疾患本身就是謙卑的恰当的原因；不过因为我們习慣于借比較而不借事物的內在价値来評价303一切事物，这就使我們忽略了我們发现为每个人可以遭遇到的这些灾难，并使我們不把这些灾难估計在內，而对自己的优点和性格形成一个观念。

对于传染别人并危害别人或使人不快的那些疾病，我們感到羞耻。我們因癲痫症而感到羞愧，因为它使在場的人都感到恐怖；我們因疥癬而感到羞耻，因为这种病是传染的；我們因瘰癧而感到羞耻，因为这种病通常是遺传的。人們在判断自己时，总是要考虑到别人的意見。在前面某些推理中，这一点已經显得很明白了，往后将显得更为明白，并将得到更加充分的說明。

第九节 論外在的有利条件与不利条件

但是驕傲与謙卑虽以我們身心（即自我）的各种性质作为它們自然的和較为直接的原因，可是我們凭經驗发现，还有产生这些感情的許多其他的对象，而且原始的对象也在某种程度上被多种多样的外在的、外来的对象所掩沒了。房屋、花园、傢具，也像自身的优点和才艺一样，成为我們自負的依据；这些外在的有利条件本身和思想或人格虽然相距甚远，可是这些有利条件却大大影响了甚至那个原以人格为其最后对象的情感。当外界对象对我們获得了任何特殊关系而与我們结合或联系起来时，就有这种情形发生。大洋中一条美丽的魚，荒野中一个野兽，以及任何既不属于我們、也和我們无关的事物，不論賦有什么样的奇

特性质，不論它們自然地激起多大程度的惊奇和贊羨，都对我們的虛荣心沒有任何影响。任何事物必須和我們有某种关系，才能触动我們的驕傲感。这个事物的观念必須可說是系属于自我的观念；而且由一个观念到另一观念的推移过程也必須是容易的和自然的。304

但是这里可以注意的是，类似关系虽然与接近关系和因果关系以同样的方式作用于心灵，使我們由一个观念轉移到另一个观念，可是这种关系很少是驕傲或謙卑的基础。如果我们在一个人的性格的任何有价值的部分方面和他类似，那末我們必然在某种程度上具有我們和他类似的那种性质；而我們如想在这种性质上建立任何程度的虛荣心，那末我們总是宁可在自己方面直接观察这种性质，而不借助于反省别人的这种性质。因此，一种相似关系虽然有时因为提示一个比較有利的自我观念，因而产生那种驕傲情感，可是观点最后終于确定在自我观念上，并且那种情感也以自我观念为它的最后的、終极的原因。

人們因为在容貌、体态、丰度、或对他的声名沒有絲毫貢献的其他細节方面和一个大人物类似，而感到一种虛荣；这些例子誠然是有的。不过我們必須承认，这种情形并不能扩展得很远，而且在这类感情中也沒有任何重要性。对于这个现象，我举出下列的理由来加以說明。任何人如果沒有若干輝煌的性质使我們对他表示尊敬和景仰，那末我們不会因为在瑣細情节方面与他类似，而感到自負的。因此，恰当地說，这些性质，是因为与我們有关，才成为我們自負的原因。那么，这些性质是在什么方式下与我們发生关系的呢？这些性质是我們所重視的那个人的一

些部分，因此是与这些細节相关联的；而这些細节，也被假設为他的一些部分。这些細节和我們所有与他类似的性质又有关系；而我們的这些性质因为是我們的一些部分，所以又与整体有关；因此在我們与我們所类似的那个人的輝煌性质之間形成了包含若干环节的一个連鎖。不过这个多重关系必然削弱那种联系，除此以外，心灵在由輝煌的性质轉到瑣細的性质时，显然一305 定会因为那种对比而觉察到后一种性质的細微瑣屑，并在某种程度上由于这种比較和类似而感到羞慚。

因此，驕傲与謙卑的原因和对象两者之間的接近关系或因果关系是产生这些情感的惟一的必需条件；而这些关系只是使想像借以由一个观念轉移到另一个观念的那些性质。现在让我們考察一下，这些关系在心灵上可能有什么作用，并且借着什么方法成为产生那两种情感的那样必需的条件。显而易见，观念的联結是那样默然地和不知不觉地进行的，以致我們很难加以觉察，而我們只是借其效果，而不是借任何直接的感觉或知觉来发现这种联結的。这种联結并不产生任何情緒，也不产生任何一种新的印象，而只是改变心灵先前所具有而可以临时喚起的那些观念。根据这种推理，并根据无可怀疑的經驗，我們可以断言，观念的联結不論如何必要，它本身单独不足以产生任何情感。

因此，显而易见，当心灵遇到一个与己有关的对象出现因而感到骄傲或謙卑情感的时候，除了思想的关系或推移之外，还有被其他原則所产生的一种情緒或某种原始印象。問題在于，最初产生的情緒还是那种情感自身呢？还是与这种情感有关系的

其他某种印象呢？这个問題不难解决。因为除了这个論題所富有的所有其他論証以外，有一件事情看来是必然很明显的，就是：經驗所指出是产生这种情感的那样一个必要条件的那种观念間的关系，倘使不是輔助感情間的关系，并促进由一个印象到另一个印象的推移，它便成为完全多余的了。如果自然直接产生了驕傲或謙卑的情感，那么驕傲或謙卑便該是自足的了，不需要从其他任何感情方面得到进一步的增加或补充。但是假使最初的〔苦乐〕情緒只是与驕傲或謙卑相关的，那么就容易設想，对象間的关系可以达成什么目的，而且印象和观念的这两种不同 306 的联結如何通过它們力量的結合而互相促进它們的作用了。这不但是容易設想的，而且我敢說，这是我們所能够設想这个題目的惟一方式。观念間的順利推移本身并不引生情緒，这种推移若不是通过促进某些相关印象之間的推移，那么它对于这种情感就决不能是必然的，甚至不能是有用的。而且，同一个对象不但随其性质的增减，并且也随其关系的远近，引起或大或小的驕傲。这就清楚地証实感情是沿着观念間的关系而推移的，因为在这个关系方面的每一种变化，都在情感方面产生一种与之成比例的变化。由此可见，在上述体系中，論究观念关系的那一部分就充分証明了論究印象关系的另一部分；而那一部分的本身又是那样明显地建立在經驗上的，如果再要力图进一步去加以証明，那就是浪費时間了。

在特殊例子中，这一点将显得更加明白。人們对于他們的国家、州郡、教区的美景，都感到自豪。在这里，美的观念显然产生了一种快乐。这种快乐是和驕傲关联的。依照假設来說，这

种快乐的对象又是与自我相关的。借着印象間和观念間的这个双重关系，由一个印象到另一个印象的推移就形成了。

人們也因其故乡气候的溫度而感到自豪，因其本乡土壤的肥沃而感到自豪，因其本土所产的酒、水果、或粮食的精美而感到自豪，因其語言的柔和或雄壮而感到自豪，也因其他同类事情而感到自豪。这些对象显然都和感官的快乐有关，并且原来只被认为对触觉、味觉或听觉是愉快的。那么这些对象除了借上述的那种推移之外，如何能成为驕傲的对象呢？

307　有些人表现了一种相反的虛荣心，故意贬低本国而夸示他們游历过的那些国土。这些人們在本国时，看到了周围都是本国人，就觉得他們和他們祖国的强烈关系是有許多人和他們共享的，所以这种关系对他們反而无所謂了；至于他們因观光外国、居住外国而与外国形成的那种疏淡关系因为他們考虑到曾經观光异国的人是如何之少，反而加强了。因为这个緣故，所以他們才总是贊賞外国事物的美丽、有用和珍奇，而贬抑本国的事物。

我們既然能够对一个国家、气候或与我們有关系的任何无生物感到虛荣，无怪我們对于那些因血統或友誼而与我們有联系的人們的品质也感到虛荣了。因此，我們就发现，那在我們自己方面产生驕傲的品质，当其在与我們有关的人身上被发现出来时，也产生較小程度的同样感情。驕傲的人們对于他們的亲戚的美貌、談吐、优点、声望、尊荣，总是极意渲染，作为他們虛荣心的一些最重要的来源。

我們既然因为自己的財富而感到驕傲，所以为了滿足我們

的虛荣心，我們就希望，一切与我們有任何关系的人也都占有財富，并且因为自己亲友中，有任何一个貧賤的人而感到羞耻。因为这个緣故，我們就尽量把貧穷的人推得远些；而且因为有些远亲难免貧穷，而我們的祖先又被认为我們的最近的亲属，因此每一个人都装作出身名門，由世代相承的富貴祖先一脉相传下来的。

我常常观察到，那些自夸家世久远的人們，如果能再加上下面这个条件，他們就更加高兴，这就是：他們的祖先多少代以来曾經連續不断地是某块土地的业主，而且他們的家从来不曾出让財产或移居其他郡县或省份。我还观察到，当他們能够自夸說，这些財产完全由男性家系一脉相传，而其尊荣和財富从不曾經过任何女性承继，那么这也就成为他們虛荣心的附加的題材。让我們試图用前述的体系来說明这些现象。 308

显然，当任何人自夸他的家世久远时，他的虛荣心的对象就不但是时間的悠久和祖先的众多，而且还有他們的財富和声望，这些都被假設为由于与他相关而給他反映了一种光輝。他首先考虑这些对象，并得到一种愉快的感受；而当他經过亲、子关系返回到自己身上时，就借着印象間与观念間的双重关系，发生了驕傲情感，因而兴高采烈起来。驕傲情感既然依靠于这些关系，所以凡增强任何一种关系的东西，也必然增强那种情感，而凡减弱那些关系的东西，也必然减低那种情感。但是所有权的同一，确是加强了由血統和亲属而发生的观念关系，使想像更加顺利地由一代轉到另一代，由最远的祖先转到他们的后代，这些后代既是他们的继承人，又是他们的子孙。借着这种顺利的推移，那

个印象便比較完整地传递下去，并刺激起較大程度的驕傲和虛荣心来。

尊荣和財富如果由男性家系一脉承袭下来，沒有經过任何女性的承继，情形也是一样。人性有一种性质（我們往后[1]将加以考察），就是：想像自然而然地轉向一切重要的、重大的事物；当一小一大两个对象呈现在想像之前时，想像通常舍弃前者，而专想后者。在婚姻关系中，男性因为比女性占着优势，所以丈夫就首先引起我們的注意；不論我們直接考慮他，或是通过与他相关的对象而想到他，思想总是更喜欢停留在他身上，并比較迅速地想到他，而对他的配偶則与此相反。我們很容易看到，这种特性必然加强子女对父亲的关系，而減弱其对母亲的关系。因为一切关系既然都是由一个观念轉到另一个观念的傾向，所以凡加强这种傾向的任何事物，也都加强那种关系；我們由子女观念轉到父亲观念的傾向既然比由子女观念轉到母亲观念的傾向为强，所以我們应当把前一种关系认为是較为密切而較为重要的。子女們通常所以用他們父亲的姓，而且他們的出身貴賤也依据他們父亲的家世而定，其故即在于此。母亲纵然比父亲賦有較高的气魄和才智（这是常见的），可是虽然有这种例外，而通則仍然占着优势（按照前述的学說）。不但这样，而且当任何一种优越性达到那样大的程度，或者当任何其他理由具有那样一种效果，以至使子女宁可代表母亲的家庭，而不代表父亲的家庭，这时通則仍然保留那样大的效力，以至减弱了那种关系，并且使祖先世系发生了一种中断。这时，想像并不順利无阻地循着这些

[1] 第二章，第二节。

祖先推移，也不能那样迅速地把祖先的尊荣和声望轉移到同一名称和同一家庭的后代，——如那种轉移过程是依据通則进行，由父及子、兄弟相承时那样。

第十节　論財产权与財富

但是那个被认为是最密切而且在其他一切关系中最通常产生驕傲情感的关系，乃是財产权关系。在我研究正义与其他道德上的德以前，不能詳細說明这种关系。在现在的場合下，我 310 們只是这样說就够了，就是：財产权可下定义为：在不违犯正义的法則和道德上的公平的范围以內、允許一个人自由使用并占有一个物品、并禁止其他任何人这样使用和占有这个物品的那样一种人与物的关系。因此，正义如果是在人类心灵上起着自然的和原始的影响的一种德，那末財产权可以被看作一种特殊的因果关系；不論我們是考虑它所給于所有主以任意处理物品的那种自由，或是考虑他由这个物品所获得的利益。如果依照某些哲学家們的体系把正义认为是一种人为的而不是自然的德，情形也是一样。因为这时，荣誉感、习慣和民法就代替了自然的良心，而在某种程度上产生了同样的效果。这里，这一点是确定的：一提到財产权便自然地使我們想到所有主，一提到所有主也便自然地使我們想到財产权；这就証明了这里有一种完全的观念关系，这是我們现在的目的所需要的一切。观念間的关系与印象間的关系結合起来，总是：产生感情間的推移；因此，每当任何快乐或痛苦是从一个由于財产权与我們发生关系的对象发生起来的时候，我們就可以断定，由这两种关系的結合必然

会发生驕傲或謙卑，如果前面的理論体系是确实而滿意的話。究竟是否如此，我們只要粗略地观察一下人生，馬上就可以得到滿足。

属于爱虛荣的人的每样东西，都是世界上最好的。他的房屋、設备、傢具、衣服、犬馬，在他的自負的心目中都以为是超过其他一切人的；我們很容易看到，从这些东西中任何一个的些小的优点，他都可以得出一个驕傲和虛荣的新对象。如果你肯相信他的話，他的酒比任何其他种的酒都有一种更好的美味，他的烹調也是更为精美，他的餐桌更为整齐，他的仆役更为伶俐，他住的地方的空气更为有益于健康，他所耕的土壤更为肥沃，他的水果成熟得較早、而且质量也更好。家中某种东西因其新奇而值得叹賞，另一种东西則因其古老而令人注目。这一个东西是一个著名艺术家的作品，那一个东西曾有一度属于某个王子或伟人：总而言之，凡有用的、美丽的、或令人惊奇的一切对象，或与这些对象有关的对象，都可以借着財产权产生这种驕傲情感。这些东西的共同点只在于产生快乐，并无其他共同之点。只有这一点是这些对象所共有的，因此也必然就是产生这种情感的那种性质，因为这种情感是它們所共有的效果。每一个新的例子既然都是一个新的論証，而这里的例子又是无数的，所以我敢大胆地說，几乎沒有任何体系能像我在这里所提出的这个体系那样充分地被經驗所証明的了。

由于其效用、美丽或新奇而給人以快乐的任何事物的財产权，如果也借着印象間和观念間的双重关系，都产生了驕傲；那么我們就不必惊异，获得这种財产权的能力也会有同样的效果

了。但是財富被认为是获得令人快乐的任何事物的財产权的一种能力；而且也只有在这个观点下，財富才对情感有任何影响。票据在許多場合下被认为是財富，这是因为票据可以提供获得貨币的能力；而貨币所以是財富，也并非因为它是賦有某些性质、如坚固性、重量和可熔性等的一种金屬，而是因为它对人生的快乐和方便有一种关系。因此，我們如果承认这个本身已是极为明显的一点，我們就可以从其中推出我所用以証明双重关系对驕傲和謙卑的影响的最强有力的論証之一。

在研究知性时，我曾說过，我們有时在能力和能力的发揮之間所作的区别，完全是无聊的，而且不論人或其他任何存在物都不应当被认为賦有任何能力，除非这种能力已被发揮和发动起来。这种說法，在一种正确的、哲学的思維方式下虽然是完全眞实的，可是它确实不是适于我們的情感的哲学；許多东西都可以 312 借着关于能力的观念和假設在情感上发生作用，不一定要这种能力实际发揮出来。当我們得到一种获致快乐的能力时，我們便感到高兴，而当另一个人获得令人痛苦的能力时，我們便感到不快。从經驗上看来，这一点是明显的；不过为了正确地解释这个問題，并說明这种愉快和不快起见，我們必須衡量下面的一些考虑。

显而易见，把能力和能力的发揮加以区别的那种錯誤，并不完全起于經院学派关于自由意志的学說，这种学說确实很少进入日常生活中，对于一般的、通俗的思想方式絕少影响。依据那个学說，动机并不剝夺去我們的自由意志，也不取消作出或抑止任何行为的能力。但是依照通俗的概念来說，当非常重要的动

机阻止他满足他的欲望，并且决定他抑止他所願望完成的事情时，那么那个人就是沒有任何能力。当我看到我的敌人腰間佩着刀在街上經过我面前，而我并不带着武器，我也不认为我已落到他的手中，任他自由处置。我知道他对于民政长官的恐惧和对于鐐銬的恐怖一样，都是很强的一种約束，而且我是十分安全的，正如他是带着枷鎖或受了监禁一样。但是当一个人获得了控制我的那样大的权力，以至不但他的行动不受外面的障碍，而且他可以任意对我进行賞罰，并不惧怕任何懲罰，于是我便认为他有充分的能力，而自认是他的臣民或屬下。

这两个人，一个有很强的利害动机或安全动机使他抑止任何行动，另一个人則不受这样一种約束；如果把这两个人的情形加以比較，我們就将发现，依照前一卷所說明的哲学来說，他們两人之間的已知的唯一差别只在于这一点，就是：在前一种情形下，我們是根据过去的經驗推断那个人永远不会作出那种行为，313 而在后一种情形下，則推断說，他也許会、或者很可能会作出那种行为。在許多場合下，沒有任何东西比人的意志更为变化无常；而且除了强烈的动机以外，也沒有任何事物能使我們絕对确实地对于他的将来的任何一种行动有所断言。当我們看到一个人沒有这些动机时，我們就假設他可能行动，也可能抑止；我們虽然可以概括地推断他被种种动机和原因所决定，可是这并不取消我們关于这些原因的判断的不确定性，也打消不了那种不确定性对于情感的影响。我們既然认为沒有抑止其行为的强烈动机的每个人都有作出他的行为的能力，并且不认为那些有这种抑止动机的人有这种能力：所以我們可以正确地断言，能力永

远和它的发揮有关，不論这种发揮是现实的或是很可能会实现的；而当我們根据过去經驗发现一个人很可能或者至少是可能会作出一种行为时，我們就认为他賦有那种能力。我們的情感既然永远考虑到对象的实际存在，而且我們永远根据过去的例子来判断这种实在性；那么，无需进一步的推理，就可以确定地說，能力就是世人的經驗和实践所发现的任何行动的可能性或概然性。

但是显然，任何时候，一个人如果对我处于那样一个地位，沒有什么很强的动机阻止他来侵害我，因而他是否会侵害我是不确定的；那末当我处于那种地位时，必然感到不安，而一考虑到那种侵害的可能性或概然性，就不能不发生明显的关切。情感不但被确定的和必然的事情所影响，而且也在較小程度上被可能的或偶然的事情所影响。即使我也許从来不曾感到任何危害，并借着这个結果发现出（用哲学的說法来讲），那个人永不曾有侵害我的任何能力（因为他不曾发揮过任何能力），可是这并不阻止我由于前面所說的不确定的情形而感到不安。当我看到、一个人先前所有阻止他对我給予恩惠的强烈动机消除去了，有可能或很可能要賜給我这种恩惠，因而这种恩惠就成为可能的或很可能会有的时候：那末在这里，愉快的情感也可以和前面所說的不快的情感一样起着作用，并传来一种快乐。 314

但是我們还可以进一步說，当任何福利来临的时候，我們自己有能力随意取舍，而且沒有任何物理的障碍或很强的动机妨害我們的享受，那么上述的那种快乐便更为增加。既然一切人都希望得到快乐，当沒有外在的阻碍防止快乐的产生而且人們

也看到遵循他們的〔爱好快乐的〕傾向毫无任何危险，那末那种快乐总是很可能会实现的。在那种情形下，他們的想像便容易預期快乐，幷且传来同样的愉快，正如他們相信快乐有实在的和现实的存在时一样。

不过这还不足以充分說明伴随財富而来的那种快乐。一个守財奴由于他的錢財而感到高兴，那就是說，由于錢財使他有能力获得生活中的一切快乐和舒适而感到高兴，虽然他知道，他已經享有他的財富达四十年之久，而从未加以使用，因而不能借任何一种推理断言，这些快乐的实际存在比他完全被剝夺了他的全部財物时較为接近了些。但是他虽然不能用推理方式推断那种快乐即将实现，可是他确实还在想像那种快乐接近了，只要一切外在的障碍都被消除，以及反对这种快乐的比較强烈的利害动机也都一幷消除去了。关于这个题目的进一步的說明，請参閱我关于意志的解释，在那里①，我将說明那种虛妄的自由感觉，使我們想像自己能够实行任何沒有很大危险或破坏性的事情。当任何其他人沒有抑止任何快乐的有力的利害动机时，我們凭經驗作出判断，那种快乐将会存在，而且他很可能会得到它。但是当我們自己处于那种地位时，我們就凭想像的幻觉判[315]断，那种快乐更加接近，更加亲切。意志似乎自在地向任何一方面活动，幷且甚至在它所不曾确定下来的那一面上投射自己的一个影子或影像。借着这个影像，那种快乐就似乎与我們更为接近，使我們感到一种生动的快乐，正如那种快乐是完全确定而不可避免的一样。

① 第三章，第二节。

现在我們就很容易把全部推理归結到一点，并且証明，当財富在它的所有者的心中产生任何驕傲或虛荣时（財富永远有这种作用），那总是通过印象間和观念間的双重关系。財富的本质就在于获得生活中的快乐和舒适的能力。这种能力的本质在于它的发揮的概然性，在于它使我們借一种眞的或假的推理去預期那种快乐的眞正存在。这种快乐的預期本身就是一种很大的快乐；这种快乐的原因旣然是我們所享有的，并因而是与我們有关系的某种所有物或財产，所以我們在这里就清楚地看到前面体系的所有各个部分都极为精确而明晰地在我們面前展现出来了。

財富产生快乐和驕傲，貧穷引起不快和謙卑，由于同样理由，权力必然产生前一种情緒，而奴役就产生后一种情緒。控制他人的权力或权威使我們能够滿足我們的全部欲望，而奴役却使我們服从他人的意志，使我們会遭受无数的缺乏和耻辱。

这里值得提出的是：当我們考虑到我們对他們行使权威的那些人、或对我們行使权威的那些人时，那末对于权威的虛荣感和对于奴役的羞耻感便大为增加了。因为假使我們能够制造一些具有十分灵巧的机械結构的机器人，可以听从我們的意志而运动和行动，那么我們如果占有这些机器人，显然也可以給我們以一种快乐和驕傲，不过这种快乐和驕傲的程度不及那种权威行使于有感觉的、有理性的人的时候那样的大，因为这些人的情况，如果与我們的情况比較起来，就使我們的情况显得更为愉快、更加尊貴。在任何情形下进行比較，总是使我們对任何事 316 物增加重視的一种可靠方法。一个富人如果把他的境况与一个

乞丐的境况相比，他就更加感觉到他的幸福。但是若把我們和我們所支配的人作一对比，那么权力便因此占到一种特有的优势，因为这种对比可以說是直接呈现于我們面前的。这里的比較是明显而自然的：想像在其对象本身就看到这种比較：思想进入这种比較的想像进程是順利而方便的。这种条件在增加比較作用的影响方面有很大效果，这一点在以后考察恶意和妒忌的本质时将会清楚地显出。

第十一节 論名誉的爱好

但是除了驕傲和謙卑的这些原始的原因以外，还有一种次生的原因，那就是别人的意见，这对于感情也有相等的影响。我們的名誉、我們的声望、我們的名声，都是有极其重大关系的一些考虑。甚至驕傲的其他原因、如德、美丽和財富，如果沒有别人的看法和意见加以配合，它們的影响也就很小了。为了說明这个现象，我們必須繞些圈子，先来說明同情的本性。

人性中任何性质在它的本身和它的結果两方面都最为引人注目的，就是我們所有的同情别人的那种傾向，这种傾向使我們經过传达而接受他們的心理傾向和情緒，不論这些心理傾向和情緒同我們的是怎样不同，或者甚至相反。这一点不但在儿童方面是显著的(他們盲目地接受給他們提出来的任何意见)，而且在判断力和理解力最强的人們方面，也是很明显的，他們也觉得很难遵从他們自己的理性或心理傾向，以反对他們的朋友和日常伴侣的理性或心理傾向。我們在同一民族的人們的性情和思想傾向方面所观察到的一致性，就应当归之于这个原則；这种

317

类似关系更可能是发生于同情心，而不是发生于土壤和气候的任何影响，因为土壤和气候虽然继續保持同一不变，却不能使一个民族的性格在一个世紀的时間中保持同一。一个性情和善的人立刻就会和他的同伴們性情相投；就是最驕傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相識的人的一点性情。愉快的面容注入我心中一种明显的滿意和宁靜，而憤怒或悲哀的面容却投給我一种突然的沮丧。憎恨、憤怒、尊重、爱情、勇敢、欢乐、忧郁，所有这些情感，我大都是由传达、而很少是由我自己的天性或性情感觉到的。这样一个显著的现象值得我們注意，必須把它推溯到它的第一原則。

当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其結果，并借脸色和談話中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻轉变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情緒。不論那个观念是在怎样短暫的一刹那內轉变为一个印象，这种变化总是由于某种观点和反省而发生的，这些观点和反省逃脫不掉一个哲学家的严密的观察，即使产生这种观点和反省的那人自己也許观察不到。

显而易见，自我的观念（或者倒不如說自我的印象）是永远密切地呈现于我們的，我們的意識給予我們以自我人格的那样一个生动的概念，以至不可能想像任何事物能够在这一方面超越这种自我之外。因此，任何与我們有关的对象，必然依照前述的原則在同样活泼的想像方式下被人想像；这种关系虽然不及因果关系那样强烈，可是仍然一定有重大的影响。类似关系和

接近关系也是不該忽略的关系；而当我們根据因果进行推断，幷318观察外在的标志，因而得知有类似的或接近的对象的眞实存在时，則情形尤其是如此。

显而易见，自然在一切人之間保持了一种很大的类似关系；我們在别人方面所观察到的任何情感或原則，我們也都可以在某种程度上在自身发现与之平行的情感或原則。在心灵的結构方面是这种情况，在身体的結构方面也是这种情况。各个部分的形状或大小虽然有很大差异，而其結构和組織一般都是相同的。各个部分虽然千差万别，而其間仍然保存着一种很显著的类似关系；这种类似关系，对于我們体会别人的情緒而欣然立即加以接受，一定大有帮助。因此，我們发现，如果在我們各人天性的一般类似关系以外，我們在举动，性格，国籍，語言方面还有任何特殊的类似，这种类似便促进了同情。我們与任何对象的关系越是强固，想像就越容易由此及彼进行推移，而将我們形成自我观念时經常带有的那种想像的活泼性传到相关的观念上去。

类似关系幷不是产生这种效果的惟一关系，而也由那些可能与之相伴的其他关系得到新的力量。别人如果与我們距离很远，那末他們的情緒的影响就很小，需要有接近关系，才能把这种情緒完全传达給我們。血統关系因为是一种因果关系，有时也可以促进这种效果；相識关系与教育和习慣也起着同样的作用；这一点，我們在以后将詳細加以闡述①。所有这些关系在联合起来时，就把我們的自我印象或意識传到我們对其他人的情

① 第二章，第四节。

緒或情感所发生的观念上，并使我們以最强烈、最生动的方式加以想像。

在本书开始时已經說过，一切观念都是由印象复现而得来的，而且这两类知觉的差异只在于它們刺激灵魂时的强烈和活泼程度的不同。观念和印象的組成部分完全都是相同的。两者出现的方式和秩序可能是同一的。因此，两者的强烈和活泼程度的差别是区别两者的惟一条件：这种差别既然在某种程度上可以被印象和观念的关系所消除，无怪对于一个情緒或情感的观念可以借此而大大地活跃起来，以至变成那个情緒或情感的自身。任何对象的生动观念总是接近于它的印象；而且我們确实可以单凭想像的力量就感觉疾病和痛苦，而由于常常在想一种病变得眞病了。但是在意见和感情方面，这种情形最为显著；一个生动的观念主要是在这里轉变为一个印象。我們的感情比其他任何印象更为依靠于我們自己和心灵的內部活动；因为这种緣故，这些感情就更为自然地由想像发生，由我們对这些感情所形成的每个生动的观念发生。这就是同情的本性和原因；每当我們发现其他人的意见和感情以后，我們就以这个方式那样地深入到这些意见和感情中去。

319

在这个全部过程中，最可注目的就是：这些现象强有力地証实了前面关于知性的理論体系，因而也証实了现在这个有关情感的理論体系；因为这两个体系是互相类似的。显然，当我們同情别人的情感和情緒时，这些心理活动在我們心中首先出现为单純的观念，并且被想像为属于他人的，正如我們想像其他事实一样。其次，还有很明显的一点是，对别人感情所发生的观念被

轉化为这些观念所表象的那些印象本身，而且那些情感就照着我們对那些感情所形成的意象发生起来。所有这些都是最明显的經驗的对象，而不依靠于任何哲学的假設。我們只允許哲学来說明这些现象，虽然同时我們必須承认，这些现象本身已經那样明显，几乎无需再应用哲学了。因为我們不但凭因果关系相信我們所同情的那种情感的实在性，除此而外，我們还必須有类似关系和接近关系的协助，才能充分完滿地感觉到同情。这些关系既然能够把一个观念完全轉化为一个印象并把印象的活泼性传达于观念，而且传达到那样完善的程度，以致这种活泼性在推移过程中毫无減損，所以我們很容易設想，因果关系单独也足以强化并活跃一个观念。在同情中，一个观念显然轉化为一个印象。这种轉化发生于对象与我們自己的关系。我們的自我永远密切地呈现于我們。让我們比較一下所有这些条件，我們将会发现，同情和我們知性的作用恰恰相应，甚至还包括着某种更惊人、更奇特的现象。

现在我們就該由概括地考究同情，轉而观察，当驕傲和謙卑两种情感由称贊和責备、由美名和丑名发生起来时，同情对于这些情感起着什么影响。我們可以說，任何人如果因为某种性质被人称贊，那么那种性质（如果是实在的）本身就不会不在具有它的人內心产生一种驕傲。頌詞总是贊美人的权力、財富、家世或美德；所有这些都是虚荣心的对象，这一点我們已經加以說明和解释。因此，可以确定，当一个人在欽佩他的人的观点下考虑自己时，依照上面所說明的假設，他首先会发生一种单独的快乐，随后又感到一种驕傲或自滿。在这一点上，我們接受他人的

意见是最为自然的：一方面是由于同情，因为同情使他們的全部情緒亲切地呈现于我們之前，另一方面是由于推理，因为推理使我們认为他們的判断就是他們所肯定的事实的一种論証。权威 321 和同情这两种原則几乎影响了我們一切的意见；而当我們判断我們自己的价値和性格时，这两个原則必然有一种特殊的影响。这一类判断永远伴有情感①；最能干扰我們的知性并使我們陷入任何意见（不論如何不合理）中的，就是这些意见与情感的联系；这种情感弥漫于想像中，給每个相关的观念加上一种力量。此外，我們还可以附加說，我們由于意識到自己对自己极大的偏向，所以我們对于任何証实我們对自己的好評的事物都感到特别高兴，而对于任何反对这种好評的任何事物都容易感到震惊。

所有这些在理論上都似乎是很可能的；但为了使这个推理有充分的确实性起见，我們必須考察情感所表现的现象，并研究它們和这个推理是否符合。

这些现象中有一种，我們可以认为是最有利于說明现在的目的，就是：美名虽然一般說来是令人愉快的，可是我們从我們自己所尊重和贊許的人的贊美方面，比从我們所憎恨和鄙視的人的贊美方面，得到更大的快乐。同样，我們对他們的判断十分重視的那些人，如果对我們表示輕蔑，我們就要感到极大的耻辱。但我們对其余的人們的意见，則大部分是漠不关心的。但是如果心灵本来由于任何原始的本能得到一种对美名的欲望和对丑名的厌恶，那么美名和丑名就該毫无区别地影响我們，而任何意见随其对我們是有利的或不利的，应該同等地刺激起欲望或

① 第一卷，第三章，第十节。

厌恶来。一个傻瓜的判断正像一个智者的判断一样是别人对自己的一种判断，只是它对我們的自我判断的影响較小一些。

我們不但对于智者的贊許比对于傻瓜的贊許更加感到快乐，而且当我們与智者有了长期亲密的相識以后，我們会从他的322 贊許中得到一种附加的愉快。这可以用同样方式加以說明。

其他人的称贊若不是和我們自己的意见相合，并且他們所贊美的若不是我們所主要擅长的性质，便决不能給予我們很大的快乐。軍人不重視雄辯的能力，法官不重視勇敢，主教不重視幽默，商人不重視学問。一个人对于任何抽象考虑下的品质，不論如何加以重視，而当他自觉到自己并无这种品质时，那末全世界的人的对他的贊許，也不会在这一点上給他以多大的快乐，这是因为他們永不能使他同意他們的緣故。

出身名門而境况貧乏的人們，总是喜欢抛弃了他們的亲友和故乡，宁願投身生人中間，从事低賤的和手艺的工作去謀生，而不願在素知其門第和教育的人們中間生活。他們說，我們走到那里，人們都将不知道我們的底細。沒有人会料想到，我們出身于什么門第。我們将远离我們的亲友，这样我們的貧賤境况就使我們較为坦然自在。在考察这些情緒时，我們将发现它們对我现在的目的提供了許多非常令人信服的論証。

第一，我們可以从这些情緒推断說，由于被人輕賤而感到的不快感依靠于同情，而同情又依靠于对象与我們的关系；因为我們在与我們有血統关系并居住接近的人們的輕視之下，是最感到不快的。因此，我們就竭力設法断絕这些关系，使自己与异乡人接近，而与亲戚远隔，以便减弱这种同情和不快。

第二,我們可以断言,关系对同情是必需的,但不是絕对就其是关系而說的,而是由于这些关系有一种影响,促使我們把自己对别人的情緒所产生的观念轉化成那些情緒自身——这种轉化是通过别人人格的观念和自我的观念之間的一种联結。因为在这里,亲戚和接近关系两者都仍然存在;不过这些关系因为不 323 是結合在同一些人的身上,所以它們促进同情的程度就較小。

第三,割断关系而減弱同情这一个情况,值得我們注意。假如我在陌生人中間处于貧乏状况,因而受到輕視;可是我觉得在那种境况下生活,要比我每天遭受我的亲戚和本国人的輕蔑,还較为自在些。这里我感到双重的輕視;一是来自我的亲戚方面,不过他們并不在場;一是来自周围的人,不过他們是陌生人。这种双重輕蔑,同样也被亲戚和接近两种关系所加强。不过借着那两种关系和我发生联系的那些人不是兼有两种关系的人,所以这种观念方面的差异就把发生于輕視的两个印象加以隔离,不使它們互相混合。邻人的輕蔑有某种影响,亲戚的輕蔑也有某种影响;但是这些影响互相独立,永不联合起来;而当輕蔑来自既是邻人、又是亲戚的人时,这两种影响便联合起来了。这个现象类似于前述的驕傲和謙卑的体系——那个在一般人看来可能显得是那样奇特的体系。

第四,处于这种情况下的一个人在他生活周围的人們中間自然要隐瞞他的出身,而且如果任何人猜疑他原来出身于远远高出于现在的景况和生活方式的一个家庭,他便会感到极为不安。这个世界上的每样事物都是通过比較加以判断的。对一个普通紳士来說是一个极大的財富,对一个国王来說簡直就像乞

丐的生活。在不能供給一个紳士以必需品的境况下，一个农夫会认自己是幸福的。当一个人无論是习慣于比較豪华的生活方式，或是自以为按照他的門第和品质应該享受这种生活的时候，一切低于这种身分的事情都成为不愉快的、甚至是可耻的了；他总是以极大的努力来掩盖他对于更大財富的权利要求。他在这里自己知道自己的不幸，但是在他生活周围的人既然不知道324他的不幸，因而他的不愉快的回顾和比較，只是由他自己的思想所提示出来，而絕不是从和他人有同情而发生的；这就必然使他大为自在和滿意了。

我們的假設是：**我們由贊美所获得的快乐发生于情緒的传导**。对于这个假設如果有人提出任何反駁，那么我們在考察之后，将会发现这些反駁，在恰当的观点之下看来，反足以証实这个假設。广泛的名声甚至对于一个輕視世俗人們的人也是愉快的；但这是因为人数众多給予世俗人們以一种附加的重要性和权威。剽窃者在得到称贊时，虽然自己知道不配这种贊美，也仍然感到高兴。不过这是一种空中楼閣，想像在这里只是以自己的虚构使自己高兴，并力图借着对他人意见表示同情来使这些虚构变得較为巩固和稳定。驕傲的人遇到輕蔑，就感到震惊，虽然他們并不立即加以同意；这是因为他們的自然情感和他們由同情得到的情感发生冲突的緣故。一个正在热恋中的人，如果你責备或譴責他的爱人，他也同样会大为不快；虽然显而易见，你的反对所以能够对他有任何影响，只是因为你的反对把握住了他，并由于他对你发生的同情。如果他輕視你，或者看到你是在开玩笑，那么，你不論說什么，对他都不会发生作用。

第十二节 論动物的驕傲与謙卑

由此可见，不論我們在什么观点下来考究这个問題，我們仍然可以看到，驕傲和謙卑的原因恰恰符合于我們的假設，而且任何东西如果不是与我們自己发生关系，并产生一种独立于那种情感以外的快乐或痛苦，就永不能刺激起这些情感中的任何一种。我們不但已經証明，产生快乐或痛苦的一种傾向是驕傲或 325 謙卑的一切原因所共有的，而且还証明这是惟一共同的条件，因而是它們所借以发生作用的那种性质。我們还更进一步証明了，这些情感的最重要的原因，实在只是产生愉快感觉或不快感觉的那种能力，因此，这些原因的全部結果，其中尤其是驕傲和謙卑，只是从那个根源发生的。这些簡单而自然的原則既然建立在那样可靠的証明之上，就不会不被哲学家們所接受，除非有我所忽略了的一些反駁可以反对这些原則。

解剖学家們往往把他們对人体所作的观察和实驗同他們对动物所作的观察和实驗結合起来，并从这两种实驗的互相符合，取得对于任何一个特殊的假設的附加的論証。的确，畜类各部分的构造如果和人类的构造是同样的，而且这些部分的活动也是同样的，那么那种活动的原因便也不能是不同的，而且我們在一类中間所发现的眞理，可以毫不犹疑地断言对另一个类也同样是眞实的。例如体液的混合和微細部分的組織可以正确地假設在人类和在畜类方面有些不同；因此，我們在其中一类方面关于药物效果所作的实驗，并不总是能应用于另一类；可是血管和肌肉的結构，心、肺、胃、肝和其他內脏的組織和位置，在一切动物

方面既然都是相同或差不多是相同的，所以那在某一类方面能够說明肌肉运动、乳糜演变、血液循环的假設，也必然可以应用于每一类的；而且根据这个假設是符合于或不符合于我們在任何一类动物方面所作的实驗，我們就可以由此对于整个假設的眞或伪得到一个証明。因此，让我們把关于人体的推理方面已 326 被发现为那样正确和有用的研究方法，应用于现在关于心灵的解剖学上，看看我們借此能作出什么发现。

为了要这样做，我們首先必須指出人类的情感和动物的情感之間的相应现象，随后再比較产生这些情感的原因。

显而易见，几乎在每一类动物方面，特别是在高等动物方面，都有驕傲和謙卑的許多明显的标志。天鹅、火鸡、或孔雀的恣态和步伐，表示它們对自己的自負和对其他动物的輕蔑。这一点更可注目的是：在后两类动物方面，驕傲永远伴随着美丽的羽毛，并且只在雄性方面显现。夜鶯在啼叫中表示的自夸和爭胜，是人們所通常注意到的；馬在迅疾，猎犬在机敏和嗅觉，公牛和公鸡在体力，以及其他各种动物在其各自的优点方面的好胜，也同样是常见的事实。此外，一切常和人类接近、并和人类熟习的各种动物，对人类給自己的贊許都表示一种明显的驕傲，而对于人的夸奖和撫爱感到欢喜，并无其他任何考虑。但也并非任何人的撫爱都毫无区别地使动物感到得意，使它們得意的、主要只有它們所认識的、所爱的人的撫爱；正像人类的那种情感被刺激起来的方式一样。所有这些都显然証明，驕傲与謙卑不但是人类所有的情感，而是推广到全部动物界的。

这些情感的原因，在动物方面也和在人类方面一样，只要我

們适当地估計到人类的較高的知識和知性。例如，动物沒有德或恶的意識；它們很快忘掉了血統关系；它們沒有权利和财产权的关系。因为这个緣故，动物的驕傲和謙卑的原因，只在于身体方面，决不能寓存于內心或外界对象。但是在身体方面，同样的性质在动物方面也像在人类方面一样产生出驕傲来。这种驕傲情感永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的 [327] 性质上面的。

其次的問題就是：在全部动物界，那些情感既然相同，并且都由同样原因发生的，那么，那些原因发生作用的**方式**是否也是同样的。依据一切类比推理的規則，这一点是可以正确地預期的。如果我們在試驗以后发現，我們在一类方面所应用的对于現象的說明，并不能应用于其他一些类上，那么我們就可以认为，那种說明无論怎样动听，实际上是沒有基础的。

为了决定这个問題，让我們来考虑这一点：就是在动物的心中，也像在人类的心中一样，显然有同样的观念**关系**，并且也由同样的原因得来的。一条狗在掩藏起一根骨头之后，往往忘記了地方；但是你如果把狗带到那个地方，那末狗的思想借着接近关系很容易轉到先前所掩藏的东西上，因为这种接近情况在它的观念之間产生了一种关系。同样，狗如果在任何地方曾被痛打一頓，它在走近那个地方时，便会战慄发抖，即使它在那里并不发現任何現前危險的标志。类似关系的效果并不那样明显；但是那种关系在一切动物对之表現出那样明显的判断的因果关系中既然是一个重要的因素，所以我們可以断言，类似、接近和因果三种关系，对于动物也像对于人类一样，都以同一的方式起

着作用。

还有一些印象关系的例子，也足以使我們相信，在較低級的动物方面和在高等动物方面一样，某些感情彼此之間也有一种关联，而且这些动物的心灵往往也是通过一系列互相关联的情緒推移下去的。一条狗在由于欢乐而高兴起来的时候，自然就发生爱情和仁慈，不論对它的主人或是对于异性。同样，当它充滿痛苦和悲哀的时候，就变得好斗而暴躁；那种原来是悲伤的情感，稍有触动就轉变为憤怒了。

由此可见，人类方面产生驕傲或謙卑所必需的一切內在的原則，是一切动物所同有的；而刺激起这种情感来的原因既然也是相同的，所以我們可以正确地断言，这些原因在整个动物界是以同样方式起作用的。我的假設是那样的簡单，并且所要求的反省和判断也是那样的少，所以是可应用于每一种感情动物的。这不但必須被承认为証明我的假設是眞实的一个令人信服的証据，而且我自信将被发现为对每一个其他的理論体系的一个反駁。

第二章　論爱与恨

329

第一节　論爱与恨的对象和原因

給爱和恨两种情感下任何定义是完全不可能的；这是因为两者只产生一个簡单的印象，而沒有任何混合或組合。我們也同样无需根据其本性、来源、原因和对象，企图对它們加以描述；这是因为爱和恨正是我們现在研究的主題，同时也因为这些情感自身根据我們平常的感觉和經驗就已被人充分认識。关于驕傲和謙卑，我們已提到这一点，在这里，关于爱和恨，我們仍要加以重复；这两組情感之間有着那样大的一种类似关系，所以我們就不得不先略述一下我們关于前面一組情感的推理，以便說明后面一組的情感。

驕傲和謙卑的直接对象是自我，或是我們亲切地意識到它的思想、行为和感觉的那个同一的人格；而爱和恨的对象則是我們意識不到他的思想、行为和感觉的某一个其他的人。这一点在經驗中就表现得充分地明显。我們的爱和恨永远指向我們以外的某一个有情的存在者。当我們談及自爱时，那不是就爱的本义而言，而且自爱所产生的感觉和一个朋友或情人所刺激起的柔情也并无共同之点。憎恨也是如此。我們可以因为我們自己的过失和愚蠢而感到耻愧；但是只有由于他人所加的侵害才会感到憤怒或憎恨。330

爱和恨的对象虽然永远是其他某一个人，可是显而易见，那

个对象恰当地說并不是这些情感的原因，而且单独也不足以刺激起这些情感。因为爱和恨在它們所引起的感覚方面既是恰恰相反的，并且有着一个共同的对象，所以那个对象如果也是它們的原因，那么它就会产生同等程度的两种相反的情感，这两种情感从最初一刹那起必然就会互相消灭，于是任何一种情感便都无法出现。因此，必然有异于那个对象的某种原因。

我們如果考究爱和恨的原因，我們就将发现这些原因是多种多样的，并且沒有許多共同的东西。任何人的德行、知識、机智、见識和风趣，都引起爱和尊重；相反的性质便引起憎恨和鄙視。身体方面的优点，如美丽、体力、敏捷、灵巧和它們的反面都引起同样的爱和恨的情感；而由家庭、财产、衣服，民族和气候等外在的优点和缺点，同样也引起那些情感。这些对象中沒有一个不可以借其不同的性质引起爱和尊重，或是憎恨和鄙視。

根据对这些原因的观察，我們就在起作用的那种性质和这种性质所寓存的主体之間得到一个新的区别。占有壮丽宫殿的国王，由于这个緣故，就引起人民的尊敬；这第一是由于宫殿的美丽，第二是由于财产权的关系把宫殿与他联系起来。这两个条件中只要消除一个，就消灭了那种情感；这就显然証明，那个原因是一个复合的原因。

关于驕傲和謙卑我們所曾作的种种討論，同样地适用于这两組情感，但是要把这些討論在爱和恨的情感方面重新加以陈述，那就未免腻煩了。我們只消作一个概括的評述就够了，就是：爱和恨的对象显然是一个有思想的人，而前一种情感的感觉永远是愉快的，后一种情感的感觉則永远是不快的。我們还

可以大概地假設說，这两种情感的原因永远是和一个有思想的存在者相关的，而且前者的原因产生一种独立的快乐，而后者的原因則产生一种独立的不快。

这些假設之一，即爱和恨的原因必然与一个人或有思想的存在者相关，才能产生这些情感，不但是很可能的，而且是非常明显，不容爭論的。德和恶，如果抽象地加以考虑；美与丑如果寓存于无生物；貧与富如果是属于第三人：則对于和它們沒有关系的人，便产生不了任何程度的爱或恨，尊重或輕視。一个人如果向窗外观望，看到我在街上行走，在我以外又有一所美丽宫殿，与我毫无关系；我相信，沒有人会妄說，这个人会对我表示尊敬，就像我是那座宫殿的所有主一样。

初看之下，并不能那样明显地看到，这些情感需要一种印象关系，这是因为在推移过程中一个印象与另一个印象那样地互相混淆，以致可以說是无法区别的了。不过在驕傲和謙卑方面，我們既然能够很容易地分辨出来，并且証明，这些情感的每一种原因都各自产生一种独立的痛苦或快乐，所以我在这里詳細考察爱和恨的各种原因时，如果采用同样的方法，也許会有同样的成功。不过因为我急于要給这些体系作一个充分的、确定的証明，所以我暫且把这种考察擱置一下；同时，我将力图通过一个建立于毫无疑問的經驗之上的論証，使我关于驕傲和謙卑的全部推理都服务于我现在的目的。

凡对自己的性格、天才、財富感到滿意的人，很少有不想在世人面前显露自己，并取得人們的爱和贊美的。显而易见，成为 332 驕傲或自負的原因的那些性质和条件，也就是虛荣心或名誉欲

的原因；我們自己最为得意的那些特点，我們总是要炫耀于人。但是假設爱与尊重不是和驕傲一样由同一性质产生的（它們的不同点只在于这些性质或是与我們有关，或是与他人有关），那么这种进行方法将是非常荒謬的，而且人們也不能期望每一个其他人的情緒和他們自己所有的情緒互相对应。誠然，很少有人能够形成精确的情感体系，或是考究它們一般的本质和类似关系。但是我們纵然在哲学中沒有多大的进展，我們在这一方面也不会有很多錯誤，通常的經驗和一种預感就給予我們充分的指导；这种經驗和預感就借着我們自己內心的直接感受告訴我們，什么东西将会对别人发生作用。产生驕傲或謙卑的那些性质既然也引起爱或恨，所以在証明前面一組情感的原因产生一种独立于情感以外的痛苦或快乐时所用的全部論証，也将可以同样明显地应用于后面一組的情感。

第二节　証实这个体系的几种实驗

我已根据这些論証，对于相关的印象和观念間那种推移过程得到一个結論；在充分衡量这些論証之后，沒有人将会迟疑而不同意于那个結論，特别是因为这个原則本身是那样的簡易和自然。不过为了使这个体系在爱和恨与驕傲和謙卑两方面絲毫都沒有疑問起见，我們可以对所有这些情感作一些新的实驗，并回忆一下我在前面所提到的一些观察。

333　为了作这些实驗起见，让我們假設，我和一个我向来对他沒有任何友誼或敌意情緒的人在一起。这里在我面前有了全部这四种情感的自然的、最后的对象。我自己是驕傲或謙卑的恰当

的对象，另一个人是爱或恨的对象。

现在可以注意观察这些情感的本性，和这些情感彼此的位置。显而易见，这里有四种感情好像处于一个方形状态，它們彼此之間有一种有规則的联系和距离。驕傲和謙卑两种情感和爱与恨两种情感一样，被它們同一的对象联系起来，第一組情感的对象是自我，第二組情感的对象是另一个人。这两条交通綫或联系綫形成方形的相对的两边。其次，驕傲与爱是愉快的情感；憎恨和謙卑是不快的情感。驕傲和爱之間、謙卑与憎恨之間在感觉上的类似形成一种新的联系，并可以被认为是方形的另外两边。总起来說，驕傲和謙卑、爱和恨是被它們的对象或观念联系起来的；驕傲和爱、謙卑和恨是被它們的感觉或印象联系起来的。

因此我說，凡产生这些情感之一的东西，对于那种情感都不能不具有双重关系，即观念与情感对象的关系，以及感觉与情感自身的关系。我們必須用实驗来証明这点。

第一实驗。　为了更有条理地进行这些实驗起见，让我們首先假設，当自己处在上述的那种情况下，即与另一个人处在一起，这时有一个对象呈现出来，那个对象和这些情感中的任何一种，既无印象关系，也无观念关系。假如我們一同观察一块普通的石头，或其他不属于我們中任何一个人、并且其本身也不引起情緒或独立苦乐来的普通对象：那么显然，这样一个对象将不产生这四种情感中的任何一种。我們可以把这个对象在四种情感上依次作一个試驗。让我們把这个对象应用于爱、恨、謙卑、驕傲；其中任何一种都絲毫发生不起来。让我們还任意尽量改換 334

对象；假定我們所选择的是沒有这两种关系之一的一个对象。让我們在心灵所能发生的一切心理傾向方面来重复这种实験。自然界中那么一大批的对象中的任何一个对象，如果沒有这些关系，則在任何心理傾向中都将产生不出任何情感来。

第二实験。 沒有这两种关系的一个对象既然永远不能产生任何情感，那么让我們把这两种关系之一加在它上面，看看有什么結果发生。例如，假設我看到一块石头或任何一个普通对象，那块石头或是属于我的，或是属于我的同伴的，并借此与情感的对象获得了一种观念关系；那么显然，先験地考察起这件事来，任何一种情緒按理都不能期望其出现。因为这个观念关系只是隐蔽地、平靜地在心灵上起着作用，除此以外，这个关系又随着那个对象之属于我們或属于别人、而以一种相等的冲动給予驕傲和謙卑、爱和恨这些对立的情感；这种情感上的对立必然使两者互相抵消，而使心灵完全沒有任何感情或情緒。这种先験的推理又被經験所証实了。凡不产生一种独立于情感之外的痛苦或快乐的任何平凡的或一般的对象，都不能借其对我們或对其他人的財产权关系或其他关系产生驕傲或謙卑、爱或恨这些感情。

第三实験。 因此，显而易见，单有一种观念关系并不足以产生这些感情。现在让我們把这种关系除去，而代之以一种印象关系，即呈现出一个令人愉快或不快的、但与我們或同伴都沒有关系的对象来；让我們来观察其結果如何。如果首先先験地来考究这件事，像在前一个实験中那样；那末我們可以断言，那个对象和这些情感将有一种微細的但是不确定的联系。这个对

象与情感有微細的联系，乃是因为这个关系不是一种冷淡而不可觉察的关系，而且也沒有观念关系的那种缺点，也不以相等的力量指使我們趋向那两种由于对立而互相抵消的相反情感。但是我們如果在另一方面考虑一下，这种由感觉到感情的推移是沒有一种产生观念推移的任何原則加以推进的，正相反，一个印象虽然很容易轉移到另一个印象，可是对象的变化不定却和引起这种推移的一切原則抵触；那末我們就可以由此断言，任何东西如果只借一个印象关系与情感发生联系，仍然不可能成为那种情感的稳定的或持久的原因。在衡量了这些論証以后，我們的理性依照类比推理规則所可断言的就是：一个产生快乐或不快、但与我們自己或其他人都沒有任何联系的对象，可以給予人的心情以那样一种傾向，以至它自然地流入驕傲或爱、謙卑或恨这些情感，并使它找寻别的对象，以便依据了双重关系而在其上能够建立这些感情；不过一个只具有这些关系之一（即使是最有利的关系）的对象，永不能产生任何恒久而确定的情感。 335

最幸运的是，所有这套推理都被发现为恰恰与經驗符合，并与情感的现象符合。假設我和一个同伴在我們两人从来未曾到过的一个国家中旅行，那么，风景如果美丽，道路如果平坦，旅馆如果舒适，这种环境显然会使我对自己和同伴都感到心情愉快。但是我們既然假設，这个国家对我自己或我的朋友都无关系，所以它就不能成为驕傲或爱的直接原因；因此，我如果不把情感建立在与我或与他有比較密切关系的其他某种对象上，那末我的情緒宁可以視为一种舒暢的心情的流露，而不是一种确定的情感。当对象引起了不快情緒时，情形也是一样。

336　第四实驗。　我們既然发现，一个毫无观念关系或印象关系的对象，或是一个只有一項关系的对象，都不能引起驕傲或謙卑、爱或恨来；那么，无需进一步的实驗，单是理性就可以使我們相信，凡有双重关系的对象，都必然刺激起这些情感来；因为这些情感的发生，显而易见必然有某种原因。但是为了尽量消除怀疑的余地起见，让我們重做几次实驗，看看在这一种情形下，結果是否符合我們的期望。我选定一个能够引起独立快感来的对象，例如美德；在这个对象上，我加上一种对自我的关系；結果发现，由于这样的事情安排，立刻发生了一种情感。但是什么情感呢？正是驕傲情感，这个对象对它是有双重关系的。关于对象的观念和关于自我（情感的对象）的观念发生了一种关联：那个对象所产生的感觉和那种情感的感觉相类似。为了确定自己在这个实驗中不发生錯誤起见，我首先除去一項关系，随后又除去另一項；結果发现每一次除去以后，都消灭了那个情感，而使那个对象成为完全漠然无关的。但是我还不以此为足。我还更进一步从事实驗；我不把关系除去，而只代之以另一种关系。我假設那种美德屬于我的同伴，而不屬于我自己；并且观察这样改变之后，会有什么結果。我立刻看到感情轉了方向，离开了单有一种印象关系的驕傲，而落到了爱的一方面去，在这一方面，感情就被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实驗，把观念关系重新变化一下，我又把感情带回驕傲方面；再重作一次，我又把感情置在爱或好感方面。在彻底相信了这个关系的影响之后，我又試驗另一对象的結果，把德換成了恶，这样就把由前者所产生的愉快印象轉变为由后者所产生的不快印象。

結果仍然符合于預期。恶存在于他人身上时，就借其双重关系刺激起憎恨情感来，而刺激不起那个由于同样理由从德所产生的爱来。为了继續实驗，我又重新改变观念关系，假設恶属于我自己。結果如何呢？仍然和往常一样。結果是情感由憎恨轉成謙卑了。我若把印象重新改变一下，就又把这种謙卑轉为驕傲；結果我发现，我繞完了一个圈子，并借这些变化把情感带回到我最初发现其所处的那种位置中。

337

不过为了使这个問題更加确定，我又把对象加以改变；我舍去恶和德，而在美和丑、貧和富、权力和奴役方面进行实驗。所有这些对象都各自通过它們关系的改变，以同一方式轉了一个情感的圈子：不論我們依什么秩序进行，不論是通过驕傲、爱、恨、謙卑，或是通过謙卑、恨、爱、驕傲，实驗絲毫不发生变化。的确，尊重和鄙視在某种情形下代替了爱和恨而发生，不过这些归根到底是同样的情感，只是由于某些原因才有一些变化（这些原因我們将在以后加以說明）。

第五实驗。　为了給予这些实验以更其大的权威，我們可以尽量变化情况，把各个情感和对象置于它們可能处在的各种不同的位置中。让我們假設，除了上述的种种关系之外，我和他一起进行所有这些实驗的那个人由于血統关系或友誼关系和我有密切的关系。假設他是我的儿子或兄弟，或是和我有长期熟識的关系。其次，让我們再假設，情感的原因对这个人获得了印象和观念的双重关系；让我們看一下，所有这些复杂的吸引关系有些什么样的結果。

在我們考究实际上有什么样的結果之前，我們可先推断，依

据我的假設来說，这些結果应該是什么样的。显然，随着印象是愉快的或是不快的，我对于那个借着这双重关系（我一向要求这338两种关系）而与印象的原因联系着的人，必然有爱或恨发生。一个兄弟的德必然使我爱他，正如他的恶或丑名必然刺激起相反的情感来一样。不过如果单是根据这个情况来判断，则我不应該期望感情停止在那里，而永不再轉移到其他的印象。这里这个人既然借着双重关系成为我的情感的对象，所以这个同一的推理就导使我想到那个情感会向前推进。依据假設，那个人和我自己有一种观念关系；以他为对象的那种情感，随着它是愉快的或不快的，对于驕傲或謙卑又有一种印象关系。因此显然，驕傲和謙卑情感之一，必然会由爱或恨发生起来。

这是依照了我們的假設我所形成的推理；而我在試驗以后，很愉快地发现一切都恰恰符合于我的期望。一个儿子或兄弟的德或恶不但刺激起爱或恨来，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，产生了驕傲或謙卑。沒有东西能比我們亲戚的任何辉煌的品质引起更大的虛荣，正像沒有东西比他們的恶或丑名更加令人感到耻辱。經驗和我們的推理的这种精确的符合，就令人信服地証明了、我們所据以进行推理的那个假設的可靠性。

第六实驗。 我們如果把实驗倒轉一下，并仍旧保持着同样的关系，只是从另一种不同的情感着手；这就更会增加我們的理論的明白性。上面說过，一个儿子或兄弟的德或恶先引起爱或恨，随后又引起驕傲或謙卑，现在假設我們把这些好的或坏的品质置于我們自己身上，使它們与那个和我們有关系的人沒有任

何直接联系：那末，經驗告訴我們，这样把情况改变以后，整个連鎖就被打断了，心灵不再从一个情感轉移到另一个情感，如像在前一个例子中那样。我們从来不会因为我們在自身所发现的德 339 或恶而去爱或恨一个儿子或兄弟，虽然他自己的这些品质显然会使我們感到明显的驕傲或謙卑。由驕傲或謙卑轉移到爱或恨，不像由爱或恨轉移到驕傲或謙卑那样地自然。这在初看之下似乎与我的假設相反；因为印象关系和观念关系在两种情形下恰恰是同样的。驕傲和謙卑是与爱和恨相关的印象。我自己又与那个人相关。因此，我們应当期望，类似的原因必然产生类似的結果，并且一个完善的轉移过程会由这个双重关系产生，正像在其他一切情形下一样。通过下面的考虑，我們可以順利地解决这个困难。

显而易见，我們在任何时候既然都亲切地意識到自我，意識到我們的情緒和情感，所以关于它們的观念必然比关于任何别人的情緒和情感的观念要以一种較大的活泼性刺激着我們。但是任何以活泼性刺激我們、并且出现于充分的、强烈的观点下的东西，可以說是强迫我們去加以考虑，并且借着最小的暗示和最細微的关系就呈现于心中。由于同一理由，当那个东西一經呈现出来，它就吸引住我們的注意，并使注意不至于飘蕩到其他的对象上去，不論那些对象与我們第一个对象有多么强烈的关系。想像容易由晦暗的观念轉到生动的观念，却不容易由生动的观念轉到晦暗的观念。在前一个情形下，那种关系得到另一个原則的帮助；在后一个情形下，那种关系却遭到另一个原則的反对。

我已經說过，心灵的那两个官能，即想像和情感，在它們的傾向互相类似、幷且作用于同一对象上时，是互相促进它們的作用的。心灵永远有由一种情感轉到其他任何与之相关的情感上的一种傾向；而当一种情感的对象和另一种情感的对象相关的时候，这种傾向就被推进了。那两种冲动互相会合起来，使得整个推移过程变得更加方便和順利。但是如果观念关系严格地說继續同一不变，而且失去了引起想像轉移的那种影响，于是这种关系在情感上的影响显然也必然要停止，因为那种影响是完全依靠于那种轉移的。因为这种緣故，所以驕傲或謙卑轉移到爱或恨，就不如后一組情感轉变为前一組情感那样容易。如果一个人是我的兄弟，我当然也是他的兄弟；但是这些关系虽是交互的，而它們在想像上却有很不相同的作用。先考虑与我們有关系的任何人，再进而考虑我們时时刻刻所意識到的自我，这个过程是順利而通暢的。但是当感情一旦轉向我們的自我时，則想像便不能同样順利地由那个对象过渡到其他任何人，不論那个人和我們有多么密切的关系。想像的这种順利的或困难的推移，对情感起着影响，推进或阻止情感的轉移；这就清楚地証明，情感和想像这两种官能是互相联系着的，而且观念間的关系对于感情具有一种影响。除了可以証明这点的无数实驗之外，我們在这里还发现，即使关系继續存在，而如果由于某种特殊情况，它对想像的通常的影响受到了阻碍，不能产生观念間的联結或轉移；那么它对情感所有的通常的影响也同样受了阻碍，不能使我們由一种情感轉到另一种的情感。

有人或许会在这种现象与同情现象之間发现一种矛盾，因

为在同情现象方面，心灵很容易由“我們自己”的观念轉到和我們相关的其他任何对象的观念。但是我們如果考虑到下面一点，这种困难便会消除，就是：在同情方面，我們自己并非任何情感的对象，而且也沒有任何东西使我們的注意固定在自我身上；而在我們被假設为受到驕傲或謙卑的推动的现在这种情形下，却是这种情形。我們的自我，如果离开了对其他任何对象的知觉，实际上就毫无所有：因为这个緣故，所以我們就一定要把观点轉向外界对象，并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我們接近或类似的对象。但当自我成为一种情感的对象时，那么在那种情感消竭之前，对自我停止考虑便是不自然的；只有在情感消竭的情形下，印象和观念的双重关系才不再起作用了。341

第七实驗。　为了进一步試驗这个全部推理，让我們再作一次新的实驗。我們前面已經看到各种相关情感和观念的結果，现在让我們在这里假設有同一情感和一种观念关系，并考究一下这种新的情况的結果。显而易见，我們在这里有全部理由預期那些情感要由一个对象轉移到另一个对象；因为根据假設，两个观念間的关系仍然继續不变，而且同一个印象（印象的同一性）必然比最完善的类似关系还要能够产生一种更加强烈的联系。印象間和观念間的双重关系如果能够产生由一个到另一个的一种轉移，那么同一个印象再加上一个观念关系就当然更可以产生这种轉移了。因此，我們发现，当我們爱或恨任何人时，那些情感很少继續停留于它們最初的界限以內，总要扩展到一切接近的对象，而包括我們所爱或所恨的那个人的朋友和亲属。我們如果同一个人是朋友，那么对他的兄弟很自然地发生好感，

不再进一步去考察他的性格。我們如与某一个人吵架，則对其全家都发生憎恨，虽然其全家从未参加过使我們不快的那件事情。这一类例子是到处可以遇到的。

这个实驗中只有一个困难；在我們进行下去之前，必須先加以說明。显而易见，一切情感虽然都容易由一个对象轉到与之相关的另一个对象，可是在較重要的对象先呈现出来、然后次要的对象随着而来时，比在这种秩序顚倒过来、当次要的对象先出现时，这种轉移更加容易。例如我們因父而爱其子，比因子而爱 342 其父，較为自然。因主而爱其仆，比因仆而爱其主，較为自然。因国王而爱其臣民，比因臣民而爱国王，較为自然。同样，当我們先与一家家长发生爭吵时，也比当我們厌恶一家的儿子、或仆人、或其他地位較低的家人时，更容易对其全家发生憎恨。簡而言之，我們的情感也和其他对象一样，容易下降，难以上升。

为了要了解、說明这种现象有什么困难，我們必須考虑，决定想像易于由远及近、而不易由近及远的那个理由，也使想像易于由小及大，而不易于由大及小。凡影响最大的东西也最容易被人注意，而凡最被人注意的东西，也最容易呈现于想像中。我們容易忽略任何事物中細微的东西，而不容易忽略其重要的成分；当后者先行出现、首先引起我們的注意时，情形更是如此。例如，假使有任何偶然事件使我們考究到木星的卫星，我們的想像就自然被决定要去形成那个行星的观念，但是我們如果首先考虑那个主要行星，我們便比較自然地忽略它的卫星。一提到任何帝国的省份，就使我們进而想到那个帝国的京城；但是我們的想像却不能同样容易地返回来考虑各个省份。关于仆人的

观念使我們想到他的主人，关于臣民的观念使我們进而想到国王。但是同样的关系却沒有同样影响把我們的思想倒轉过来。科尼利亚所以責斥她的儿子們說，她如果以西皮奥之女的名义见聞于世，不以格拉奇弟兄之母的名义见称于世，他們应当引以为耻[譯注]，其故即在于此。換句話說，这就是督促他們也像他們的外祖父那样显赫有名，否則人們的想像在由她这个居于中間而对两方有同样关系的人往前推溯时，总是会离开她的儿子們，而以更伟大、更重要的父亲来称呼她。习惯所以使妻子用丈夫的姓，而不使丈夫用妻子的姓，也是根据于这个原則；而我們对自己所尊崇和敬仰的人，所以依礼让先，其故也在于此。如果这个原則不是已經充分明显的話，我們还可以找到其他許多例子来加以証实。 343

想像在由小及大时旣然也像在由远及近时、同样地感到容易，那么，观念間这种順利的轉移在前一种情形下为什么不像在后一种情形下那样帮助情感的推移呢？一个朋友或兄弟的美德首先产生了爱，随后产生驕傲，因为在那种情形下，想像依照其倾向是由远处轉到近处的。我們自己的美德并不先产生驕傲，随后又产生对朋友或兄弟的爱，因为在那种情形下，是由近处过渡到远处，那是违反想像的倾向的。但是对于一个身分較低者的爱或恨并不容易产生对于身分較高者的任何情感，虽然那也是想像的自然倾向：而对身分較高者的爱或恨則引起对于身分較低者的那种情感，这是和想像的倾向相反的。簡而易之，那种順利的轉移在尊卑关系方面和在远近关系方面所有的方式并不一样。这两种现象似乎互相矛盾，需要稍加注意，才能加以調

和。

在这里，观念的轉移既然变得违反想像的自然傾向，那个官能（想像）必然被另外一种比較强烈的原则控制住了；但是呈现于心灵之前的既然只有印象和观念，所以这个原则必然在于印象方面。但是我們已經說过，印象或情感只是被它們的类似关系联系着的，当任何两种情感使心灵处于同样或类似的心理傾向中时，心灵就很自然地由这一个过渡到那一个；相反的，种种344 心理傾向的矛盾就使情感难以推移。但是我們可以看到，这种矛盾既可以由种类的差别而发生，也可以由程度的差别而发生。我們經驗到，由較小程度的爱突然轉到較小程度的恨，比由較小程度的爱或恨轉到較大程度的爱或恨，也并不更为困难。一个人如果处于平静状态，或者只受到輕微的激动，則与他在受到猛烈情感的干扰时截然两样，前后判若两人；而且在两个极端之間若非隔着相当大的时間，則由一个极端过渡到另一极端是很不容易的。

假如一种情感一出现就消灭了另一种情感，而且两者不能同时并存，那么由强烈情感轉到微弱情感，比由微弱情感进到强烈情感，困难也并不較小，即使不是更大一些。但是当两种情感联合起来同时激动心灵时，那么情形就完全改变了。一个微弱的情感加到一个强烈的情感上时，不及一个强烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心理傾向中造成那样大的变化；因为这种缘故，所以較大程度对較小程度的联系比較小程度对較大程度的联系較为密切一些。

任何情感的程度都决定于对象的本性；一种感情在指向我

们所认为重要的人物上时，比一种以我们所认为较不重要的人作为对象的感情时，以更大的程度充满着心灵、控制着心灵。因此在这里，想像的倾向和情感的倾向之间的矛盾便呈现出来了。当我们的思想转向大小两个对象时，想像感到由小及大比由大及小较为容易，但是感情则发现有较大的困难。而且感情既然比想像是一个较强的原则，所以无怪感情战胜了想像，而把心灵拉到了自己一方面。由较大对象的观念虽然难以转到较小对象的观念，可是指向较大对象的情感永远产生指向较小对象的一 345 种类似的情感，如果较大对象与较小对象有着一种关系。关于仆人的观念最容易把我们的思想传到主人身上，但是对于主人的恨或爱则较为迅速地产生对于仆人的愤怒或好感。在这种情形下，最强的情感占先；加上一个微弱情感，既然使心理倾向不发生重大的变化，所以它们之间的过渡就因此变得较为容易、较为自然了。

在前一个实验中，我们发现，观念间的关系如果因为任何特殊情况，不再产生促进观念的转移的那种通常的效果，那么它对情感也就停止了作用；同样，在现在这个实验中，我们也发现了印象的同一特性。同一类的不同程度的情感确是互相关联着的，但是如果较小的情感首先发生，它并没有引进较大的情感的倾向；这是因为把大的情感加于小的情感之上，比起把小的情感加于大的情感之上时，在心情上要产生一种较为明显的变化。这些现象在充分衡量以后，将被发现为这个假设的令人信服的证明。

我们如果考究一下心灵在这里是在什么方式下调和我在情

感和想像之間所观察到的那种矛盾，这些証明就将得到証实。想像由小及大比由大及小的轉移較为容易；但是相反的，强烈情感易于产生微弱情感，而微弱情感却不容易产生强烈情感。在这种对立当中，情感終于战胜想像，不过这种胜利的取得往往是借着依从想像，并借着找寻出另外一种性质，借以抵消对立所由以发生的那个原則。当我們爱一家的父亲或主人时，我們很少想到他的儿女或仆役。但是当这些人在我們面前，或者我們有能力为他們服务时，那么这种情形下的亲近和接近关系便增加346 了他們的重要性，或者至少消除了想像对感情的推移所作的那种对抗。想像虽然感到难以由大及小，可是它却同样地感到易于由远及近，这就使难易两面趋于平衡，而使由一种情感至另一种情感的路径通暢无阻。

第八实驗。　我已經说过，由爱或恨轉移到驕傲或謙卑比由驕傲或謙卑轉移到爱或恨，要較为容易一些；而我們所以难以遇到后面这种感情的轉移的例子，原因就在于想像不容易由近的轉到远的。但是我必須提出一个例外，这就是当驕傲和謙卑的原因本身存在于他人身上时。因为在那种情形下，想像就必須考虑那个人，并且也不能把它的观点限制于我們自己身上。例如，一个人对我們的行为和性格的贊許最容易使我們对他发生好感和喜爱；在另一方面，他的譴責或鄙視就使我們发生最强烈的憎恨。这里，显而易见，原始的情感是驕傲或謙卑，它的对象是自我；这个情感又轉移到了爱或恨，而爱或恨的对象却是另外一个人，虽然这是违反了我所已經确立的“想像难以由近的轉到远的”那个规則。不过在这种情形下的轉移，不单是根据于我

們自己同那个人之間的关系，而且是因为那个人是我們第一种情感的实在原因，因而与那种情感是密切相关的。产生驕傲的就是他的贊許，产生謙卑的就是他的譴責。所以无怪想像又带着相关的爱和恨的情感、而返回轉来。这与那个規則并不抵触，而是那个規則的一个例外；而且这个例外与那个規則自身是由同样理由发生的。

因此，这样一个例外宁可說是那个規則的一种証实。的确，我們如果考究我所說明的全部这八个实驗，我們就将发现，同一原則都出现于全部实驗中，而且驕傲与謙卑，爱与恨都是借着由印象和观念的双重关系发生的那种轉移而产生出来的。沒有任何一个关系[①]或只有一个关系[②]的对象永不能产生这些情感之一，而且我們发现[③]，情感永远随着关系而变化。不但如此，而且我們还可以說，当一种关系由于任何特殊情况而沒有通常的作用，即不能产生观念間或印象間的推移[④]时，那么它也就不再对情感起作用，既不产生驕傲或爱，也不产生謙卑或憎恨。即使在显得相反的情形下，我們也发现这个規則仍然有效[⑤]。在經驗中，关系虽然往往沒有效果，但經过考察之后，我們发现，这是由于某种特殊情况阻碍了那种轉移；同样，即使在那个情况存在而并不阻止轉移过程的例子中，我們也发现，那是因为有其他某种情况加以抵消的緣故。由此可见，不但各种变化还原到一般

347

① 第一实驗。
② 第二、第三实驗。
③ 第四实驗。
④ 第六实驗。
⑤ 第七、第八实驗。

原則，而且这些变化的变化也是还原到一般原則。

〔譯注〕 西皮奥是罗馬名将，生于公元前237年，二十余岁时就去征伐西班牙，战胜了迦太基人，打敗了迦太基名将汉尼拔。他曾被选为执政官。他的女儿科尼利亚生有二子，一为提柏里斯(Tiberius Gracchus)(卒于公元前133年)，一为格奥斯(Gaius Gracchus)(卒于公元前121年)。科尼利亚对于两个儿子的教育十分注意。他們以解决罗馬經济危机著称于世。他們都曾被选为护民官。

罗馬人很崇拜她的德行，給她立了像，曾有一个国王向她求婚，她拒絕說，她宁为罗馬公民妻，不願为王后。有一次一个貴族妇人在她家把珍宝拿出来向她夸示，并請她拿出自己的珍宝来。科尼利亚把两个儿子叫来說，"这就是我所能夸示的仅有珍宝。"——见普魯塔克：名人列传。

第三节 疑难的解决

我們既然由日常經驗和观察中得出了那样多的、那样不可否认的証明，所以如果再詳細考察爱和恨的全部原因，就会显得有些多余。因此，我要利用本章的余下部分，**第一**，来消除关于这些情感的特殊原因的某些疑难；**第二**，要考察由爱和恨与其他情緒的混合而发生的复合感情。

348 任何人都是随着我們由他所获得的快乐或不快，而获得我們的好感，或遭到我們的恶意，而且这些情感都恰恰是随着感觉的种种变化而变化的：这一点是十分明显的。任何人能够通过他的服务、美貌、或諂媚使他对我們成为有用或使我們愉快，就一定会博得我們的爱；而在另一方面，任何人伤害了我們，或使我們不快，就总是会刺激起我們的憤怒或憎恨。当我們的民族与其他任何民族交战时，我們就憎恨他們，称他們为残忍、背信、非义、凶暴；而总是认为我們自己和我們的同盟是公正、溫和和寬大的。如果我們敌人的将領获胜，我們很难承认他有一个正

常人的形像和性格。他是一个巫覡，他与恶魔交往，正像人們关于克朗威尔〔譯注一〕和卢森堡公爵〔譯注二〕所传說的那样；他凶残嗜杀，喜欢制造死亡和破坏。但是我們这一方面如果得胜了，那么我們的司令員就具有一切与此相反的良好的品质，不但是勇敢和作战指揮的榜样，同时也是道德的模范。他的奸謀，我們称之为政策；他的残忍是战争所不可避免的一种禍害。簡而言之，对于他的种种过錯，我們或是力求加以掩飾，或是竭力把与那种过錯相接近的德行的名称加以贊揚。显而易见，这种思想方式是通行于日常生活中的。

有些人又加上另外一个条件，要求不但痛苦和快乐由某一个人而发生，而且需要那种苦乐是由故意的行为而发生，是由特殊的意图和意向而发生的。一个偶然伤害我們的人，并不因此成为我們的仇敌，而任何人如果在无意中給我們有所效劳，我們也对他毫无感激的义务。我們根据意向判断行为，随着意向的善恶，那些行为才成为爱或恨的原因。

但是在这里，我們必須作这样一个区别。如果使人愉快或不快的那种性质是經常寓存在那个人及其性格中的，那么不問有无意向，那种性质将引起爱或恨来；除此以外，就需要有意識、有意图才能引起这些情感。一个人如果因为丑陋或愚蠢使人不愉快，便成为我們厌恶的对象，虽然他是絕对沒有以这些性质取憎于我們的絲毫意向。但是如果这种不快不是发于一种性质，而是发于一刹那間生灭的行动，那么为了产生某种关系，并把这种行为与一个人密切联系起来，这种行为必須发于一种特殊的預謀和意图。单是这个行为发生于那个人，并以那个人为其直

349

接原因和主动者，那还是不够的。单独这种关系还是太微弱、太不稳定，不足以成为这些情感的基础。这种关系达不到情感和思想的部分，它既不是发生于那个人的任何**持久**的性质，而且过后也不留任何痕迹；而是一刹那就过去，仿佛不曾发生过一样。在另一方面，一种意向表明某些性质，那些性质在行为完成以后仍然存留着，因而就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念的推移。我們一想到他，就不能不回忆到这些性质；除非悔改和生活上的改变在那一方面产生一种变化：在那种情形下，别人对他的情感也就改变了。因此，这就是需要一种意向来刺激起爱或恨的一个理由。

不过我們必須进一步考虑，意向除了加强观念間的关系之外，在产生印象間的关系和产生快乐和不快方面，也往往是必要的。因为我們可以观察到，构成侵害的主要部分是它所表示出的侵害我們的那个人对我們的鄙視和憎恨；如果沒有这种心理，单純的伤害所給我們的不快便沒有那样的大。同样，殷勤的服务所以令人愉快，主要也是因为这种行为投合于我們的虛荣心，并且証明，作出这种行为的人对我們抱有好感和尊重的心理。除去了意向，就把前一方面的耻辱感与后一方面的虛荣感也都350 消除了；因而一定自然会使爱和恨的情感显然降低。

我承认，由于取消意图而减弱印象和观念关系的这些效果，并非是百分之百如此的，而且也不足以消除一切程度的这些关系。但是我其次仍然要問，消除意图，是否足以完全取消爱和恨两种情感呢？我确信，經驗以相反的情况告訴我們，人們对于自己明知其为完全无意而出于偶然的侵害，也往往大发雷霆，这一

点也是十分确实的。固然，这种情緒并不长时期继續下去，但是仍然足以表明，不快与憤怒有一种自然的联系，而且印象关系可以由于极輕微的观念关系而发生作用。但是当印象的猛烈程度一經减杀之后，那个关系的缺陷便开始被人較为明白地感到；那个人的性格对这类偶然而无意的侵害本来沒有什么关系，所以我們很少因为这些侵害而怀抱一种持久的仇恨。

再以一个平行的例子来具体說明这个学說：我們可以說，不但由于偶然而发生于別人的那种不快，沒有多大的力量来刺激起我們的情感，而且发生于公认的必然和义务的那种不快，也是一样。一个怀有伤害我們的眞正意图的人，如果他的意图不是发生于憎恨和恶意，而是发生于正义和公道，那末他并不因此引起我們对他的憤怒，如果我們还有些理性的話，虽然他是我們痛苦的原因，而且是它的有意識的原因。让我們对这个现象略加考察。

第一，显而易见，这个情况并不起决定性作用；这个情况虽然可以减弱情感，却不能完全消除情感。罪犯虽然明知自己罪有应得，可是有几个罪犯对于控告他們的人、或对于判处他們的法官、不怀有恶意的呢？同样，与我們对訴的人，与我們竞争职位的人，往往也被认为是我們的敌人，虽然我们必須承认（只要我們稍一反省），他們的动机和我們的动机同样是完全正当的。 351

此外，我們可以考虑，当我們受到任何人的伤害时，我们就容易想像他是罪恶的，而非常难以承认他是公正无罪的。这就淸楚地証明，任何伤害或不快都有刺激起我們憎恨的一种自然倾向，完全与我們认为是不公道的那个看法无关，我们只是在事

后才找寻理由来辯护和建立那种情感。在这里，侵害的观念并不产生那种情感，而是由那种情感发生的。

那个情感之产生侵害观念，也不足为怪；因为如果不是如此，情感就会大为减弱，这是一切情感所要尽量加以避免的。除去侵害，也可以除去憤怒，但是这也并不証明憤怒只是发生于侵害。伤害和公正是两个相反的对象，一个有产生恨的傾向，另一个有产生爱的傾向：这两种对象各自都是随着它的不同的程度和我們的特定的思想傾向而占优势，并刺激起它的特有的情感来的。

〔譯注一〕 克朗威尔(1599—1658)英国清教徒，曾任短期国会和长期国会議員，他和国王发生冲突。当战争开始后(1642)，他組織他的区民，为国会战斗。他的鉄騎兵善用突击进攻，屡战皆捷。后将国王查理一世处死，被推为攝政。

〔譯注二〕 卢森堡公爵(1628—1695)，生于巴黎。善用兵，曾征尼德兰，屡次战胜奧伦治公爵。

351

第四节 論对于亲友的爱

我們已經举出理由說明，引起真正快乐或不快的某些行为为什么根本不刺激起对于行为者任何程度的爱或恨的情感，或者只刺激起一种輕微的爱或恨的情感：现在必須指出，我們凭經驗发现其产生爱与恨的情感的許多对象，它們所传来的快乐与不快究竟以什么为它們的依据。

依据前面的体系来說，要产生爱或恨，总是需要原因与結果

352 之間有着印象和观念的双重关系。这种說法虽然是普遍真实的，可是可以注意的是：爱可以单独地被另外一种关系，即我們自己和对象之間的关系，刺激起来；或者更恰当地說，这种关系

是永远伴有其余两种关系的。誰要是借任何关系与我們联系起来，誰就总是会依其关系的远近得到我們一份的爱，我們并不考察他的其他性质如何。例如血統关系在亲、子之爱方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就減弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都无例外。我們爱同国人，爱我們的邻人，爱同行、同业，甚至爱与己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并給予人以要求我們一份爱的权利。

还有与此平行的另外一种现象，就是**相識**，相識虽然沒有任何一种关系，也能产生爱和好感。当我們和任何人相处得熟悉和亲密以后，虽然在和他經常相处之中，并沒有发现出他具有任何有价値的品质，可是我們若是把他和我們所充分相信其具有較大优点的陌生人比較的时候，我們总不免要偏袒他。亲戚的作用与相識的作用这两种现象可以互相闡明，都可以用同一原則加以說明。

喜欢攻击人性的人們曾經說过，人类完全不足以支持自己，当你解除去他和外界对象的一切联系时，他立刻便陷入最深的忧郁和絕望之中。他們說，因为这个緣故，人們才不断地在賭博、打猎、实业方面找寻消遣，力求借此忘掉自己，而把我們的精神刺激起来，摆脫去他們不被某种活泼和生动情緒所支持时便要陷入的那种无精打采的状态。我十分同意这个想法，我承认心灵本身不足以自寻娛乐，而自然要寻求可以产生生动感觉、并刺激起精神的外界对象。在这样一个对象出现时，心灵就好像从梦中觉醒：那时血液流入一个新的高潮，心情激发：整个人的精

353

神焕发，这是他在孤独和平静的时候所作不到的。因此，同伴是自然令人非常愉快的，因为他呈现出一切对象中最生动的一个对象，即是与我們自己相似的一个有理性、有思想的存在者；他把他內心的全部活动传达于我們，使我們知道他的內心深处的情緒和感情；使我們在任何对象所引起的一切情緒最初产生的刹那，就看到它們。每一个生动的观念都是令人愉快的，而我們对于别人的情感所抱有的生动观念，尤其是如此，因为那样一个观念变成了一种情感，并且比其他任何意象或概念都能給心灵以一种更为明显的激动。

这一点一經承认，其余一切便可迎刃而解。因为与陌生人相处，尙且可以活跃我們的思想，因而使我們暂时感到愉快，那么与亲友和相識者作伴，必然特別令人愉快，因为在这里它有較大程度的这种活跃思想的效果，和更为持久的影响。凡与我們有关系的任何东西，由于自我和相关对象間有一种順利的推移，就在一个生动的方式下被我們所想像。习慣或相識也使任何对象易于进入心中，并加强关于这个对象的概念。第一种情形与我們从因到果的推理相平行，第二种則与教育相平行。推理和教育的共同点既然只在于产生任何对象的生动而强烈的观念，那么这也就是亲友和相識惟一的共同点。因此，这一定是两者产生它們一切共同結果的那种具有影响的性质。爱或好感既然是这些結果之一，所以那个情感必然是由于那种想像的强力和生动性得来的。那样一种想像特別令人愉快，并使我們对于一切产生这种想像的东西都发生一种厚爱，如果那种东西是好感和善意的恰当的对象。

显然，人們依照他們的特殊性气和性情互相結合，性情快活 354 的人自然喜爱快活的人，正如性情庄重的人喜爱庄重的人一样。不但在人們看到他們和别人之間有这种类似关系时，发生这种同类相求的情形，而且由于心情的自然进程和类似的性格之間經常发生的某种同情，也发生这种声气相投的情形。当他們看到类似关系时，这种关系就产生了观念間的联系，而按照着亲友关系的方式发生作用。当他們看不到这种类似关系时，它就根据另一个原則发生作用；后面这个原則如果和前面的原則类似，我們必須认为这个原則是前面推理的一个証实。

自我观念永远亲切地呈现于我們面前，并且把一种明显的活泼程度传給任何与我們有关系的其他对象的观念。这个生动的观念逐漸轉变为一个实在的印象，因为这两种知觉在很大程度上是相同的，只是在它們的强烈和活泼程度方面是互有差异的。但是，当我們的自然性情使我們傾向于我們在别人身上观察到的那个印象，并使那个傾向有一触即发之势时，那么前面那种由观念到印象的变化就更加容易产生出来。在那种情形下，类似关系把观念轉变为一个印象，就不但是借助于一种关系，并借助于把原始的活泼性轉移到相关的观念，而且还借助于提供了可以因一点火花而着起火来的那种材料。在这两种情形下，爱的情感既然都发生于类似关系，所以我們就知道，对于别人的同情所以是愉快的，只是由于它使精神发生一种情緒，因为只有一种容易发生的同情和相应的情緒是亲友、相識和类似三者所共有的。

人类所有的强烈的驕傲傾向，可以看作另一个类似的现象。

往往有这种事情发生，就是：任何城市在最初虽然使人感到非常不快，可是当我們在其中住了一个很长的时期，熟悉了各种对355象，那怕只是熟識了街道和楼房以后，于是厌恶情感就逐渐减退，而終于轉变成相反的情感。心灵在观察熟习的对象时，感到愉快、舒适，而自然地偏爱那些对象，超过了其他虽然也許本身較有价值可是不大熟悉的对象。心灵的这种性质誘导我們对自己和属于我們的一切对象都有良好的看法。这些对象出现于比較强烈的观点之下，較为令人愉快，因而比起其他对象来，更是驕傲和虛荣的較为合适的对象。

在論究我們对于亲友和相識所抱有的爱的时候，我們不妨观察一下与它伴随着的某种頗为奇特的现象。在平常生活中我們很容易注意到，当母亲再婚之后，子女們便认为他們对她的关系大为削弱，不再以在她继續寡居时看待她的眼光来看待她。这种情形的发生，不但是当他們感到由于她的再嫁所引起的不便，或是当她的新夫身分远較她为低，而（即使沒有任何这一类的考虑）单是因为她变成了另一个家庭的一个成員。当父亲再婚时，也有这种情形，但是程度却輕了許多；而且父亲的再娶，确是也远不及母亲的再嫁那样地削弱血統关系。这两种现象本身已經可以令人注意，但是一經比較，則更其显得如此。

为了产生两个对象間的一种完善的关系，不但需要类似、接近或因果关系把想像由一个对象传到另一个对象，而且还需要想像同样順利和容易地由第二个对象返回到第一个对象。初看起来，这似乎是一个必然而不可避免的結果。一个对象既然与另一个对象类似，后一个对象就必然与前一个对象类似。如果

一个对象是另一个对象的原因，第二个对象就一定是它的原因的结果。接近关系也是这样：关系既然永远是交互的，所以人们会这样想，想像由第二个对象返回到第一个对象的过程，在任何 356 情形下，也一定和它由第一个对象到第二个对象的过渡一样，同样是自然的。但是在进一步考察之下，我们将很容易发现我们的错误。因为假设第二个对象除了它与第一个对象的交互关系外，又和第三个对象有强烈的关系：在那种情形下，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，便不能同样顺利地返回去(虽然那种关系仍然继续不变)，而是由于有一种新的关系出现，给予想像以一种新的推动力，思想因此就迅速地被传到那第三个对象上。因此，这个新的关系便削弱了第一和第二对象之间的联系。想像的本性就是动摇而不稳定的；当它发现两个对象间一往一还的推移同样顺利时，它就总是认为那两个对象比那种推移只在一个方向运动中是容易的时候，有较为强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最密切、最亲切的方式把两个对象结合起来。

母亲的再婚并不曾打破亲、子的关系；那种关系就足以使我的想像最为方便和顺利地由我传到她。但是当想像一达到这个观点之后，它就发现它的对象被那么多的需要它注意的其他关系所包围起来，以至使它无所适从，不知道停落在哪一个对象上是好。利害关系和义务把她束缚在另一个家庭上，阻止想像由她再返回到我自己，而这种返回是支持这种关系所必需的。思想已不再有使它完全方便自在任意变化的那种必需的摆动了。思想在前进时是顺利的，但是返回来时，却感到困难；并且由于

这种中断，就发现那种关系比起那种推移在两方面都是通暢和順利时，已經大为削弱了。

现在可以再举理由闡明，为什么当父亲再娶时，并不发生同样程度的效果呢？我們可以回顾一下前面所作的証明，就是：想357 像虽然容易由較小对象的观点轉到較大对象的观点，可是却不能同样順利地由較大对象的观点回到較小对象的观点。当我的想像由我自己轉到我的父亲时，并不那样迅速地再由他轉到他的第二个妻子，也不认为他进入了另一个家庭，而还是认为他继續是一家之主，而我自己仍是这一家的成員。他的优越性阻止思想由他順利地推移到他的配偶，而是使我順着亲、子关系返回到我自己的通路仍然暢通无阻。他并不沉沒于他所获得的那个新的关系中；所以思想的双重运动或摆动仍然是順利而自然的。想像由于这样的任意变化，所以亲、子关系仍然保留其充分的力量和影响。

一个母亲并不认为她对儿子的联系因为是与她丈夫分享着的，而就有所減弱；一个儿子也并不以为他对其双亲的联系，因为是与一个兄弟分享着的，而就遭到削弱。这里，第三个对象不但和第二对象有关系，也和第一对象有关系；所以想像是极为順利地在一切这些对象間来来往往的。

第五节 論我們对于富人与权貴的尊重

沒有东西比一个人的权力和財富更容易使我們对他尊視；也沒有东西比他的貧賤更容易引起我們对他的鄙視。尊視与鄙視既然被視为爱和恨的一种，所以在这里应当說明这些现象。

这里最幸运的一点是：最大的困难并不在于发现可以产生那样一种效果的一个原則，而是在于由呈现出的几个原則当中选择那个最主要、最有势力的原則。我們对他人財富所感到的愉快，我們对財富所有者所发生的尊視，可以归于三个原因。第一，归之于他們所有的財物，如房屋、花园、設备；这些东西因为本身就是令人愉快的，所以在每一个考虑或观察它們的人的心中必然产生一种快乐的情緒。第二，归之于希望分享富貴的人的財物而沾到利益的心理。第三，归之于同情，这种心理使我們分享每一个和我們接近的人的快乐。这三个原則可以联合起来产生现在这个现象。問題在于：我們应当把这个现象主要归于哪一条原則。 358

确实，第一个原則，即对愉快的对象的反省要比我們在初看之下所易想像到的有一种較大的影响。当我們反省美或丑，令人愉快或令人不快的东西时，很少不伴有一种快乐或不快情緒；这些感觉在我們通常的懶散思想方式中虽然不甚出现，可是在讀书或談話时却容易发现它們。富有才智的人們总是把談話轉向使想像感到愉快的题目上；詩人們也总是表述这类性质的对象。菲列普斯先生〔譯注〕选了苹果酒作为他的一首絕妙的詩的题目。啤酒便沒有那样适当，因为它是既不可口，也不悦目。但是他的本乡如果提供他以葡萄酒那样一种令人愉快的飲料，他一定会选取葡萄酒，而不写麦酒和苹果酒。由此我們知道，凡使感官感到愉快的东西，也总是在相当程度上对想像是愉快的，并且以它在实际接触于人体器官时所产生的那种快乐的意象传給思想。

不过这些理由虽然可以导使我們把想像的这种灵敏性归于我們尊重富貴的人的原因之列，可是还有許多其他理由，可以阻止我們把这个原因认为是唯一的或主要的原因。因为快乐这个观念旣然只是借助于那种使它接近于印象的活跃性，才能发生 359 影响，所以那些有最多的条件加以促进、并且有变为强烈而生动的自然傾向的观念，就极其自然地要发生那种影响；例如我們对于任何人的情感和感觉所抱有的观念便是这样。每个人都和我們类似，并且借此而在想像上起作用时胜过其他任何对象。

此外，我們如果考虑到那个官能的本性和一切关系对它所有的那种巨大影响，那么我們就将很容易地相信，对于富人所享受的美酒、音乐、或花园的观念，不論怎样会变得生动而令人愉快，想像总不会局限于那些观念上，而一定会把它的观点带到相关的对象上面，尤其是带到享有那些东西的人身上。使这一点成为尤其自然的是：那个令人愉快的观念或意象，借着那个人对那个对象的关系，在这里产生了对那人的一种情感；所以那个人不可避免地要进入最初的概念中，因为他成了那个派生情感的对象。但是他如果进入最初的概念中，并且被认为享有这些令人愉快的財物，那么恰当地說同情就成为那种感情的原因，因而第三原則就比第一原則更为有力、更为普遍了。

此外，还可以再加上一点，就是：財富和权力即使不被使用也自然会引起尊重和尊敬：因而这些情感并不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。固然，金錢借着它所提供的可以得到那样一些对象的那种能力，因而就涵攝着那些对象的一种表象，并且因为这个緣故，仍然可以被认为是足以传来产生那种情感

的那些愉快的意象。但是由于这个前景是辽远的，所以我們就比較自然地要取一个接近的对象，这个对象就是这种能力給予拥有这种能力的那个人所提供的快乐。我們还可以进一步在这一点上得到滿足，如果我們考慮，財富只是借着运用財富的意志才代表人生的福利，因而它的本性就涵攝着关于那个人的观念，360 并且在被人考慮时总不能不对那个人的感觉和快乐发生一种同情。

我們还可以再通过一种思考（这种思考在有些人看来或許是太微妙和細致了）来証实这个說法。我已經說过，能力如果离开了能力的发揮，不是毫无意义，便只是某种存在的可能性或概然性；一个对象是借着这种可能性，才接近于现实，并且在心灵上有一种明显的影响。我也已經說过，当我們自己具有这种能力时，比在他人享有这种能力时，这种接近程度借着想像的幻觉就显得大了許多；而且在前一种情形下，〔能力所能获得的〕对象似乎就接触了现实的边緣，并且几乎传来一种与我們实际享有它們时相等的快乐。现在我肯定說，当我們因为一个人的財富而尊重他时，我們一定体会到所有主的这种情緒，而且如果沒有这样一种同情作用，則財富使他有能力得到的那些愉快的对象的观念，对我們将只有一种微弱的影响。一个貪婪的人虽然几乎是并不具有能力，即几乎沒有使用金錢获得人生的快乐和舒适的那种概然性或甚至可能性；而我們仍然因为他有錢而加以尊重。只有他自己才觉得这种能力是完整无缺的，因此，我們必然是借着同情作用接受了他的情緒，然后我們才能对这些快乐有一个强烈的观念，或是因为这些快乐而对他尊重。

这样，我們就发现了第一个原則，即財富提供人們享受的那些对象的令人愉快的观念，在很大程度上归結于第三个原則，而成为对我們所尊重或喜爱的那个人的一种同情。现在让我們来考察第二个原則，即希图得到利益的那种愉快的期望，看看我們如何可以正确地以应有的力量归之于这个原則。

显然，財富和权势无疑地給予其所有者以服务于我們的一种能力，可是这种能力并不能和財富所給予他自己的那种使他得到快乐和滿足他的欲望的能力放在同等地位上面。在后一种 361 情形下，自爱与能力和能力的发揮很相接近；但是在前一种情形下，要想产生一种类似的作用，那末我們就必須假設友誼和善意与財富結合起来。如果沒有那个条件，我們就难以設想，我們可以根据什么而希望由他人的財富得到利益；虽然甚至在我們发现富人对我們有那样一种有利的意向之前，我們自然就对他表示尊重（这是十分确定的）。

不过我还要把这一点推进一步說，不但在权富者不表示对我們有所效劳的傾向时，而且当我們远离开他們的活动范围，以致他們甚至不能被假設为賦有那种能力时，我們对于权富者仍然加以尊敬。战俘們总是依据他們的身分而受到尊重；財富对于确定任何人的身分确是有重大的关系。如果出身和門第在这里也起着一分作用，这也給我們提供了一个同样的論証。因为所謂出身名門的人，还不是指历代有錢有势的祖先的后裔，并借着他与我們所尊重的那些人的关系而得到我們的尊重的一个人么？因此，他的祖先在死去之后仍然在某种程度上由于他們的財富而被尊敬，因而这种尊重是并不伴有任何期望的。

不过我們不必远求战俘和死者来找寻例子，以說明对于財富的沒有利害关系的尊重感，让我們略加注意来观察我們在日常生活和談話中所出现的那些现象。一个具有充足的資財的人在进入一大批陌生人中間时，当他熟悉了各人的財富和身分以后，就会以不同程度的尊敬来对待他們，虽然他决不可能打算沾到人家的利益，并且或許也不願接受人家的利益。一个旅客的仆从和行裝就表明他是巨富或中产之家，并按照这个比例受到款待。簡而言之，人的不同的等級大部分是被其財富所規定的；不論对尊、卑、生、熟的人都是一样。 362

的确，人們根据通則的影响，对于这些論証会得到一种回答。有人也許会說，由于我們习慣于从权富者方面获得援助与保护，并因此而尊重他們，我們就把这种情緒扩展到那些与他們的財富相似而我們却永远不能希望沾其利益的那些人身上。通則照常起着作用，并且由于使想像发生一种傾向而把情感帶动，正如情感的恰当的对象是实在的和存在的时候一样。

但是在这里并沒有这个原則发生作用，这一点是很容易看出来的，假如我們考慮到下面这一点的話，就是：要确立一个通則，并且把它扩充到它的固有的界限以外，那就需要我們的經驗有某种一致性，而且需要符合于通則的那些例子比相反的例子占到絕大优势。不过这里的情形却与此十分不同。在我所遇到的一百个有名望、有財富的人里面，或許沒有一个人我能够期望从他身上沾到利益；所以任何习慣都不可能在现在情形下占到优势。

总起来說，除了同情原則之外，不再有什么其他东西使我們

尊重权力和財富，鄙視卑賤和貧困；借着同情作用，我們才能体会富人与貧人的情緒，而分享他們的快乐与不快。財富給予其所有主以一种快乐；这种快乐通过想像传給旁观者，因为想像产生了一个在强力和活泼性方面都与原始印象相似的观念。这个愉快的观念或印象与爱、这个愉快的情感是联系着的。这个观念或印象来自一个能思想的、有意識的存在者，而这个存在者恰好是爱的对象。依照我的假設来說，情感就是由这种印象关系和观念的同一而发生的。

363 使我們接受这个意見的最好方法，就是对宇宙作一个总的观察，观察一下全部动物界的同情作用的力量，和有思想的存在者彼此間的情緒的迅速传递。在不掠捕其他动物而且不受凶猛情感激动的一切动物中，都有一种显著的合群的欲望，使它們聚集在一起，而它們并不想在这种合群中沾到任何利益。这一点在人类方面更为显著，人类是宇宙間具有最热烈的社会結合的欲望的动物，并且有最多的有利条件适合于社会的結合。我們每有一个願望，总不能不着眼于社会。完全孤独的状态，或許是我們所能遭到的最大懲罰。每一种快乐，在离群独享的时候，便会衰落下去，而每一种痛苦也就变得更加残酷而不可忍受。不論我們可以被其他任何情感所推动，如驕傲、野心、貪婪、好奇心、复仇心或性欲等，这些情感的灵魂或鼓动原則，都只是同情作用；如果我們完全除去了别人的思想和情緒，这些情感便都毫无力量。自然界一切能力和元素纵然都联合起来服务并服从于一个人；太阳的升降纵然都听他的命令；河浪海潮纵然由他随意支配；大地纵然自发地把对他有用或使他愉快的一切东西供給

于他:可是你至少要給他一个人，可以和他分享幸福，使他享受这个人的尊重和友誼，否則他仍然是一个十分可怜的人。

由对于人性的总的观察所得的这个結論，我們可以用同情作用的力量十分显著的一些特殊例子加以証实。大多数种类的美都是由这个根源发生的；我們的第一个对象即使是一块无知觉、无生命的物质，可是我們很少停止在那里，而不把我們的观点扩展到那个对象对有感觉、有理性的动物所有的影响。一个以其房屋或大厦向我們夸耀的人，除了其他事情以外，总要特别注意指出房間的舒适，它們的位置的优点，隐藏在楼梯中間的小室，接待室，走廊等等：显然，美的主要部分就在于这些特点。一看到舒适，就使人快乐，因为舒适就是一种美。但是舒适是在什 364 么方式下給人快乐的呢？确实，这与我們的利益絲毫沒有关系；而且这种美既然可以說是利益的美，而不是形相的美，所以它之使我們快乐，必然只是由于感情的传达，由于我們对房主的同情。我們借想像之力体会到他的利益，并感觉到那些对象自然它使他产生的那种快乐。

这种說法也可以推广到桌子、椅子、写字桌、烟囱、馬車、馬鞍、犁，的确，可以推广到每一种工艺品；因为它們的美主要由于它們的效用而发生，由于它們符合于它們的預定的目的而发生；这是一条普遍的规則。不过这只是关于物主的一种利益，旁观者只有借着同情才能发生兴趣。

显然，最能使一块田地显得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的装飾或位置方面的任何优点，都不能和这种美相匹敌。田地是如此，而在田地上长着的特殊的树木和植物也是如此。

我知道，长滿金雀花屬的一块平原，其本身可能与一座长滿葡萄树或橄欖树的山一样的美；但在熟悉两者的价值的人看来，却永远不是这样。不过这只是一种想像的美，而不以感官所感到的感觉作为根据。肥沃和价值显然都与效用有关；而效用也与財富、快乐和丰裕有关；对于这些，我們虽然沒有分享的希望，可是我們借着想像的活跃性而在某种程度上与业主分享到它們。

繪画中有一条最为合理的规則，就是：把各个形象加以平衡，并且把它們非常精确地置于它們的适当的重心。一个姿势不平衡的形象令人感到不愉快，因为这就传来那个形象的傾倒、伤害和痛苦的观念：这些观念在通过同情作用获得任何程度的 365 强力和活跃性时，便会令人痛苦。

此外还可以再加上一点，就是：人体之美的主要部分就是健康和精力充沛的姿态、以及表示体力和活泼的肢体結构。这个美的观念，除了根据同情作用以外，是不能加以說明的。

总而言之，我們可以說，人們的心灵是互相反映的鏡子，这不但是因为心灵互相反映它們的情緒，而且因为情感、心情和意见的那些光綫，可以互相反射，并可以不知不觉地消失。例如一个富人由于他的財产所得的快乐，在投射于旁观者心中时，就引起快乐和尊重；这种情緒在被知觉到并同情之后，又增加所有主的快乐；在再一度反射之后，又成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础。財富有使人享受人生一切乐趣的能力，由于这种能力，人們对于財富确实有一种原始的快乐。这种能力既是財富的本性和本质，所以它必然是由財富发生的一切情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是別人的爱或尊重的情感，因此这

种情感是因为对于所有主的快乐发生同情而发生的。不过所有主既然因其財富而获得他人的爱和尊重，因而也就对于財富感到一种次生的快乐，而这种快乐只是由他自身发生的那种原始快乐的再度反射。这种次生的快乐或虛荣感成为財富的一种主要的可取之点，并且也是我們自己希图得到財富、或是尊重他人財富的主要理由。在这里原来的快乐便經过了第三度的反射；在此以后，意象和反映就因为微弱和混乱而难以区别了。

〔譯注〕 Phillips, Ambrose (1674—1749)英国詩人，与安迪生和斯提勒友善。写有若干牧歌，以流暢幽美著称。

第六节 論慈善与憤怒

366

观念可以比作物质的广袤和填充性，而印象，尤其是反省印象，可以比作顏色、滋味、气味、和其他可感知的性质。观念永远不能互相完全合并起来，而是賦有一种使它們互相排斥的不可入性，并借其結合(而不是借其融合)形成一种复合物。在另一方面，印象和情感則可以完全合并，并且像各种顏色一样，可以完全混和起来，以致它們各自可以隐而不显，而只是有助于使由全体而发生的那个統一印象有所变化。人类心灵的某些最奇特的现象就是由情感的这种特性发生的。

在考察那些能与爱和恨結合的成分时，我开始有些感觉到世界上历来所有的各派哲学体系所遭遇的那种不幸。人們通常发现，当他們以任何特殊假設說明自然的作用时，在恰恰适合于我們所要建立的那些原則的一批实驗中，总有一种现象是比較頑固，不肯輕易服从我們的目的。在自然哲学中有这种现象出

现，是不足为奇的。外界物体的本质与組織是那样晦暗的，致使我们在自己的推理中，或者不如說是在我們关于它們的推测中，必然会陷于矛盾和謬誤之中。但是由于心灵的知觉是为我們所完全知道的，而且在构成关于知觉的若干結論时，我是尽可能地小心的，所以我总是希望摆脫那些伴随着其他各个哲学体系的矛盾。因此，我眼前所看到的那种困难絲毫与我的体系不相抵 367 触，而只是稍为离开了一些一向成为这个体系的主要的力量和美的那种簡明性罢了。

爱和恨两种情感永远跟随着有慈善和憤怒，或者不如說是有慈善和憤怒与它們結合着的。使这些感情与驕傲或謙卑有所区别的主要即在于这种結合。因为驕傲和謙卑只是灵魂中的純粹情緒，并不伴有任何欲望，并不直接刺激起我們的行动。但是爱和恨本身并不是自足的，也不停止在它們所产生的那种情緒中，而是把心灵带到更远的对象上。爱永远跟随着有一种使所爱者享有幸福的欲望，以及反对他受苦的厌恶心理：正像恨永远跟随着有希望所恨者受苦的欲望，以及反对他享福的厌恶心理一样。驕傲与謙卑、爱与恨这两組情感在其他許多点上都互相符合，而却有那样明显的一种差异，这是值得我們注意的。

欲望和厌恶对于爱和恨的这种結合，可以用两个不同的假設加以說明。第一个假設是：爱和恨不但有一个刺激起它們的**原因**，即快乐和痛苦，和它們所指向的一个**对象**，即一个人或有思想的存在者；而且还有它們所努力以求达到的一个**目的**，即所爱者或所恨者的幸福或苦难；这些观点混合起来，只形成一种情感。依照这个体系来說，爱只是希望别人幸福的一种欲望，而恨

只是希望别人苦难的一种欲望。欲望和厌恶就构成爱和恨的本性。它們不但是不可分的，而且就是同一的。

但是这显然是与經驗相反的。固然，我們爱任何人，就不能不希望他幸福，我們恨任何人，就不能不希望他受苦，可是这些願望只是在我們朋友的幸福的观念和我們敌人的苦难的观念被想像呈现出来时才发生的，它們并非爱和恨所絕对必需的条件。这些是爱恨感情中的最明显而最自然的情緒，但不是惟一的。368 爱和恨的情感可以在成百种的方式下表现自己，并存在相当长的时期，而我們并不反省它們的对象的幸福或苦难；这就清楚地証明，这些願望与爱恨并不是同一的，也不是它們的要素。

因此，我們可以推断說，慈善和憤怒与爱和恨是不同的情感，而只是由于心灵的原始結构与后者結合起来的。自然給予身体以某些欲望和傾向，并依照〔身体上〕各种液体和固体的情况而增减或改变这些欲望和傾向；同样，自然对心灵也是以同样方式进行活动。随着我們发生爱或恨，我們心中对于成为这些情感的对象的那个人的幸福或苦难也发生了相应的欲望，这种欲望并且随着这些相反的情感的每一种变化而也发生变化。抽象地考虑起来，这种事物秩序并不是必然的。爱和恨尽可以不伴有任何这一类的欲望，它們的特定的联系也可以完全顚倒过来。如果自然願意的話，爱的效果原可以和恨的效果相同，恨的效果也可以同爱的效果一样。把給人苦难的欲望附之于爱，給人幸福的欲望附之于恨，在这样一个假設中，我看不到有什么矛盾。如果情感和欲望两者的感觉相反，自然原是可以改变感觉，而不必改变欲望的傾向，并借此使两者互相适合。

第七节　論怜憫

根据我們对别人的爱或恨而希望他得到幸福或苦难的那个欲望，虽然是我們天性中所賦有的一种随意的、原始的本能，可是我們在許多場合下发現它們有被仿效的情形，并可以由369 次生的原則发生。**怜憫**(pity)是对他人苦难的一种关切，**恶意**(malice)是对他人苦难的一种喜悦，并无任何友誼或敌意引起这种关切或喜悦。我們甚至对陌生人、对那些与我們完全无关的人，也发生怜憫：我們对他人的恶感，如果发于任何伤害或侵害，那么，恰当地說，那就不是恶意，而是报复。但是我們如果考察一下这些怜憫和恶意的感情，我們就会发現它們是次生的感情，是由原始感情經某种特殊的思想和想像傾向所改变以后而发生的。

根据前面关于**同情**的推理，我們可以很容易地說明**怜憫**的情感。对于与我們有关的每样事物，我們都有一个生动的观念。一切人类都因为互相类似与我們有一种关系。因此，他們的人格，他們的利益、他們的情感、他們的痛苦和快乐，必然以生动的方式刺激我們，而产生一种与原始情緒相似的情緒；因为一个生动的观念很容易轉化成为一个印象。这一点如果是一般地眞实的，那么对于苦恼和悲哀来說就更是如此。这些情感比任何快乐或愉快总是有一种更为强烈的、更为持久的影响。

一个悲剧詩人通过他所介紹进来的角色，表象出一长串的悲伤、恐怖、义憤和其他感情来，而悲剧的观者也就随着經历了这一长串的感情。由于許多悲剧有幸运的結尾，而且任何精彩

悲剧的写作总不免要包含运气的轉变，所以观者必然同情所有这些变化，而体会到那种虛构的喜悅、以及其他各种的感情。因此，我們除非說，各别的情感都是被各别的原始性质传来，而不是由上述的一般的同情原則得来的；我們就必須承认，这些情感全部都是由那个原則发生的。要特殊地把任何一种除外，必然要显得极不合理。这些情感既是首先出现于一个人的心中，然后才出现于别人的心中，而且就这些情感的出现方式而論，它們在各种情形下都同样地先是观念，后是印象，所以那种推移必然是由同一原則发生。我至少确信，这种推理方法不論在自然哲学中，或在日常生活中，都会被认为是确实可靠的。 370

还有一点：怜憫在很大程度上依靠于接近关系，甚至要见到对象才能引起：这就証明它是由想像发生的。且不用說妇女和孩子們，因为最受想像官能的指导，所以是最受怜憫心理的支配的。当他們一见到白刃时，纵然刀是操在最好的朋友手里，他們也会暈倒，这种弱点也使他們极端怜憫他們所看到的那些处于任何悲伤和苦恼中的人們。有些哲学家們把这种情感推源于人們对命运的变幻所作的令人不解的那些微妙的反省，和我們也容易遭到我們所看到的那种苦难的可能性：这些哲学家們将会看到，我这种实例以及还可以很容易地举出的其他許多实例，都是和他們相反的。

现在我們只須再注意一下这种情感的一种相当显著的现象，就是：传来的同情的情感有时由于它的原来情感的微弱而获得力量，甚至由于本来不存在的感情的推移而发生出来。例如一个人获得任何显要的职位，或承继得一宗大的財富，他越是显

得不觉得什么突出，他对于享有这种显位或巨富越是表示泰然和淡漠，則我們对他的昌盛便越是感到高兴。同样，一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲叹；如果那种美德扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我們的怜惘的心情。当一个有价值的人陷入世俗所謂极大的不幸中的时候，我們对他的处境就形成一个概念；我們把想像由原因带到它通常的結果上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，完全忽略了使他超越于那一类情緒的那种伟大心 371 情，或者只在其能增加我們对他的欽佩、敬爱和怜惜的限度內来考虑它。我們根据經驗发现，那样一种程度的情感通常与那样一种的不幸联系着；在现在的情形下虽然有了一个例外，可是想像受了通則的影响，使我們想到那个情感的生动的观念，或者不如說是感到了那个情感本身，正如那个人真被那种情感所激动时一样。根据同样原則，人們如果在我們面前作出愚蠢的行为时，我們也由于他們的行为而感到羞耻，即使他們不表示任何羞耻感，或者絲毫也不意識到自己的愚蠢。所有这些都由同情发生；不过这只是片面的同情心，只观察它的对象的一面，而不考虑它的另一面，这个另一面却有相反的效果，它会完全消灭那个由于同情初次出现时而发生的那种情緒。

我們还有許多的例子，可以說明在不幸情况下的淡漠反而更增加我們对于不幸者的关切，即使那种漠不关心不是由任何美德和宽宏大度而发生的。如果在人睡眠和坦然安心的时候，对之进行謀杀，这种謀杀行为就更为加重一等；正如历史家們对于任何在其敌人手中做了俘虏的婴儿国王，往往会說，他越不感

觉到自己的可怜状况，便越是值得怜悯。这里我們自己既然熟悉那个人的可怜状况，所以那就使我們对通常伴随它的那种悲哀发生一个生动的观念和感觉，而这种观念和感觉如果和我們在那个人方面所观察到的那种泰然安心、漠不关心加以对比，这种观念便越加显得生动，这种感觉便越加显得猛烈。任何一种对比总是会刺激想像，而在那种对比是被对象所呈现出时，尤其是如此；而怜悯心理又是完全依靠于想像的①。

第八节　論恶意与妒忌

372

现在我們必須进而說明恶意情感；恶意类似于恨的結果，正如怜悯类似于爱的結果一样，恶意使我們在不受他人侮辱或侵害时，就对于他們的苦难和不幸发生一种喜悦。

人类在其情緒和意见方面很少受理性的支配，所以他们总是借比較而不借其內在的价値来判断各个对象。当心灵考虑、或是习惯于任何程度的完善性时，则任何东西虽然实际上是可以尊重的，如果达不到这种完善程度，它对情感的作用便和它是残闕和拙劣的时候一样。这是灵魂的一种原始性质，类似于我們在自己身体方面日常的經驗。让一个人烘热一只手，冷却另一只手，那么同样的水在同时会随着两个不同器官的傾向显得既热而又冷。程度較小的任何性质如果继程度較大的性质而来，它所产生的感觉便好像小于其实在性质的感觉，有时甚至正

① 为了防止一切模糊起见，我必須說，当我以想像和記忆对立时，我一般是指呈现出微弱观念来的那种官能而言。在其他一切地方，尤其在以它与知性相对比时，我指的是同一个官能，只是将理証的和概然的推理除掉。

好像是相反性质的感觉。跟着剧痛而来的任何輕微的疼痛，似乎毫无所有，甚至成为一种快乐；正如在另一方面继微痛而来的任何剧痛、使人加倍感到痛苦和难堪一样。

在我們的情感和感觉方面，这一点是沒有人能够怀疑的。但是在我們的观念和对象方面却可能发生某种疑难。当一个对象因为和其他对象比較而在眼前或想像前增大或减小时，那个对象的映像和观念仍然一样，并且在网膜上、在脑中、或在知觉器官中显得占有同样的空間。眼睛把光綫折射了，視神經以同样方式把映像传入脑中，不論先前的对象为大为小；而且甚至想像也不因为与其他对象比較而改变其对象的大小。因此，现在373 的問題就是，由同样的印象和同样的观念，我們如何能够对于同一个对象形成那样不同的判断，在一个时候惊羡它的庞大，而在另一个时候又鄙視它的渺小。我們判断中的这种变化，必然是由某种知觉中的变化而来；但是这种变化既然不在于对象的现前印象或观念中，那么就一定在于与之相伴的其他某种印象中。

为了說明这个問題，我将略为涉及两个原則，一个原則将在本书进程中詳加說明，另一个則已經加以解說。我相信，我們可以放心不疑地确立一个一般原理說，凡呈现于感官之前的任何对象和想像所形成的任何意象，都伴有某种与之成比例的情緒或精神的活动；不論习慣怎样使我們觉察不到这种感觉，并使我们把它和对象或观念混淆起来，但我們通过仔細而精确的实驗仍然可以很容易地把它們加以分离和区别。我們只要举广袤和数目方面的例子来說：任何极其庞大的对象，如海洋、一个广大的平原、一个大山脉、一个辽闊的森林，或是任何众多的对象集

合体，如一支軍队、一个舰队、一大批群众，都在心灵中刺激起明显的情緒，而且在那类对象出现时所发生的惊羡乃是人性所能享受到的最生动的快乐之一。这种惊羡既然是随着对象的增减而增减的，所以我們可以依照前面的原則断言，① 惊羡是一个复合的結果，是由原因的各个部分所产生的各个結果結合而成。因此，广袤的每一部分和数目的每一单位，当它被心灵所想像时，都伴有一种独立的情緒；那种情緒虽然并不总是愉快的，可是在与其他情緒結合起来、并把精神激动到适当的高度时，它就有助于惊羡情緒的产生，这种情緒永远是令人愉快的。如果在广袤 374 和数量方面承认了这一点，那么在德和恶、机智与愚蠢、富与貧、幸福与苦难、以及其他永远伴有一种明显情緒的同类对象方面，我們就都提不出任何困难来了。

我将要提出的第二个原則就是：我們对于通則的固执；通則对人的行为和知性有那样一种重大的影响，并且甚至能够欺骗感官。当一个对象的出现被經驗发现为永远伴有其他一个对象出现时，于是前一个对象不論什么时候一出现（即使在非常重要的条件方面有了改变），我們自然就飞快地想像第二个对象，并对它形成一个生动而强烈的观念，就像我們是借我們知性的最正确、最可靠的結論推断出它的存在一样。任何东西，甚至我們的感官，都不能使我們清醒过来，感官这时不但不改正这种虚妄判断，反而往往被它歪曲，并似乎在认可它的錯誤。

由这两条原則連同上述比較原則的影响所得出的结论，是非常簡明而确定的。每个对象都伴有某种与之成比例的情绪；

① 第一卷，第三章，第十五节。

一个大的对象引起一种强烈的情緒，一个小的对象引起一种微弱的情緒。因此，继一个小的对象而来的大的对象，就使一种强烈情緒继一种微弱情緒而来。继微弱情緒而来的强烈情緒变得更为强烈，超出于它的平常的比例之外。但是由于一个对象的每一种大小都伴有一定程度的情緒，所以当情緒增强时，我們自然而然地想像那个对象也增大了。效果把我們的观点轉移到它的通常的原因上，某种程度的情緒把我們的观点轉移到对象的某种大小上；这时我們并不考虑到，比較作用虽然可改变情緒，但并不改变对象中的任何东西。凡熟悉光学的理論部分、并知375 道我們如何把知性的判断和結論轉移到感官上的人們，将很容易想像这个全部作用。

不过就是抛开新发现的这个秘密地伴随着每个观念而来的印象不談，我們至少必須承认这个发现所由以发生的原則，就是：对象是因为和其他对象相比較而显得大些或小些的。关于这个原則，我們有极多的例子，所以我們对于它的正确性不容有所爭辯；我就是在这个原則里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

显而易见；随着我們自己的状况和处境显得較为幸运或不幸，随着我們自以为自己具有的財富、权力、优点、名誉的程度的大小；在我們思考这些状况和处境时，我們就感到或大或小程度的快乐和不快。我們旣然很少依据对象的內在价值来判断它们，而是根据它們和其他对象的比較来形成它們的观念，因此，随着我們观察到他人享有或大或小的幸福，遭到或大或小的苦难，我們就据以估量自己的幸福和苦难，并因而感到一种相应的

痛苦或快乐。我們因为他人的苦难，而对我們的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸福，而对自己的苦难发生一个更为生动的观念。因此，前者就产生愉快；后者就产生不快。

因此，这里就有了一种颠倒过来的怜悯心理，也即是說，旁观者所感到的感觉和他所考虑的那个人所感到的感觉是恰恰相反的。我們可以概括地說，在各种各样的比較过程中，一个对象使我們由另一个与它比較的对象，接受到的感觉与在直接观察它时从它自身所接受的感觉总是相反的。一个小的对象使一个大的对象显得更大。一个大的对象使一个小的对象显得更小。丑的本身产生不快；但是若把它和一个美的对象对比，而使美的对象益增其美，于是丑就使我們接受到一种新的快乐；正如在另一方面，美的本身产生快乐，可是它如果与一种丑物对比，而使丑物益增其丑，那种美就使我們接受到一种新的痛苦。因此，关 376 于幸福和苦难必然也是同样情形。直接观察他人的快乐，自然使我們感到快乐，因此，在与我們自己的快乐比較时，就产生一种痛苦。他的痛苦就其本身来考虑，使我們感到痛苦，但是却增加我們自己的幸福观念，并使我們感到快乐。

我們可以因他人的幸福和苦难而感到相反的感觉，这也并不显得奇怪；因为我們发现这种比較可以使我們对自己发生一种恶意，使我們对自己的痛苦感到愉快，对自己的快乐感到悲伤。例如当我們滿意我們现在的状况时，过去痛苦的回忆便令我們感到愉快；正如在另一方面，当我們的享受今非昔比时，以往的快乐就使我們感到不快。这种比較既然和我們考虑别人的情緒时一样，所以它也必然伴有同样的結果。

不但如此，一个人还可以把这种恶意推及到他自身，甚至推及到他现在的好运，而且可以把恶意加深到这样程度，以至故意找寻苦恼，增加自己的痛苦和悲哀。这种情形可以发生于下面两种情形。第一，发生于朋友或亲人遭遇折磨和不幸的时候。第二，发生于他对自己所犯的罪恶感到悔恨的时候。这两种不正常的追求禍害的欲望是由比較原則发生的。一个纵情享受任何快乐的人，当他的朋友处于苦恼中时，如果把这种苦恼与自己所享受的原始快乐比較一下，就更加明显地从他的朋友那里感觉到一种反射回来的不快。的确，这种对比也应当使现前的快乐显得格外活跃。不过在这里既然假設悲伤是主导的情感，所以每一度的增加都落到悲伤的一方面去，并被吞沒于其中，而在相反的感情上絲毫不起作用。人們因为自己过去的罪恶和过失而加于自己身上的苦行，情形与此相同。当一个罪人反省他所应得的懲罰时，懲罰的观念如果与现在的舒适和快乐相比，那个观念便益加增大，并且在某种方式下强使他自寻不快，借以避免那样一种令他不愉快的对比。

这个推理也可以說明妒忌的起源，一如其說明恶意的起源一样。这两种情感之間的唯一差异只在于，妒忌是由别人现时的某种快乐刺激起来的，那种快乐在比較之下就削弱了我們自己快乐的观念。而恶意是不經挑拨而想加禍于人、以便由比較获得快乐的一种欲望。成为妒忌对象的快乐往往比我們所有的快乐占着优势。一种优势自然似乎使我們相形见拙，并呈现出令人不愉快的比較来。但是甚至就在他处于劣势的情形下，我们仍然希望有一种較大的距离，以便更加增大自我的观念。当

这个距离减小时，那种比较对我们的利益就要小些，因而使我们感到较小的快乐，并且甚至是令人不愉快的。因此，人们在看到比他们低微的人在追求光荣或快乐方面接近他们或赶上他们时，他们就感觉到那种妒忌。在这种妒忌心理中我们看到比较作用的效果重复了两次。一个人和比他低微的人比较，由这种比较得到一种快乐：当那个比自己低微的人上升起来、因而其劣势减低的时候，于是原来仅仅应该是快乐的减低，这时由于与先前状况重新比较一下，那种快乐的减低就变为真正的痛苦了。

关于由他人优势而发生的那种妒忌，有一点值得提出，就是：产生这种妒忌的不是自己与他人之间的远远不成比例，反而是我们的互相接近。一个普通的士兵对他的将领不如对军曹或班长那样妒忌，一个卓越的作家遭不到一般平庸的小文人的多大妒忌，而却遭到和他地位相近的作家的妒忌。的确，人们也许会以为越是不成比例，则在比较之下所感到的不快必然越大。但是我们可以在另一方面考虑，远远的不成比例、就切断了关 378 系，或者使我们根本不与我们距离很远的人物比较，或者就减弱了比较的效果。类似和接近总是产生观念关系；你如果消灭了这些联系，其他偶然事件即使可以把两个观念结合在一起，但由于沒有任何链索或起联系作用的性质在想像中把它们结合起来，所以两个观念便不能长期结合在一起，或彼此互相有重大的影响。

在考究野心的本性时，我曾经说过，大人物在以自己的状况和他们的奴隶的状况比较时，就对其权威感到双重的快乐；而且这种比较所以有双重影响，一是由于它是自然的、二是由于他的

奴隶所提供来的。当想像比较几个对象时，如果不容易由一个对象转到另一个对象，那么心灵的活动在很大程度上就中断了，而想像在考虑第二个对象时，就好像站到了一个新的立场上。伴随着每个对象的那个印象，在那种情形下，并不因为继同类的较小印象而来，而显得更大一些。这两个印象各自独立，产生了它们的各别的效果，其间完全沒有任何传导。观念之间由于缺乏关系，以致打断了印象之间的关系，并由于这样一种分离，阻碍了它们相互的作用和影响。

为了证实这点起见，我们可以说，优点程度的互相接近单独还不足以产生妒忌，必须得到其他关系的协助。一个诗人不易妒忌一个哲学家，或另一类的、另一国的、另一时代的诗人。所有这些差异都阻止或减弱那种比较，并因而也阻止或减弱了那种情感。

这也就是为什么一切对象只有在和同类中其他对象互相比较时、才显得或大或小的理由。一座山在我们眼里并不扩大或减小一匹马的身材；但是当一匹弗兰德马和一匹威尔斯马在一处被观察时，比起它们分别被观察时，一匹就显得大些，一匹就显得小些。

379　根据同一原则，我们也可以说明历史家们的那个说法，他们说，內战中的任何党派，总是不惜任何牺牲招来外敌，而不肯屈服于他们的本国人。桂嘉定(Guicciardin)〔译注一〕把这个说法应用到意大利的战争上，在意大利，各邦之间的关系，恰当地说，只是一种名称、语言和接近的关系。可是就是这些关系，在和优势结合起来以后，也使互相之间的比较更为自然，因而也使这种

比較更为痛心,促使人們找寻其他可以不附有这种关系、并因而对于想像的影响可以較少显著的优势。心灵很快就看到它的各种有利条件和不利条件;而当对方优势和其他关系結合起来时,心灵就感觉到自己的情况最为不快,力图把那些关系分离,并打破使比較作用成为更加自然而更加有效的那种观念的联系,借此获得安定。当心灵打不破那种結合时,它就感到有消除那种优势的一种較为强烈的欲望。正因为这个緣故,所以旅行家們都极口称贊中国人和波斯人,而同时却贬抑他們的邻国,这是因为邻国是可以和他們的本国站在互相匹敌的立場上的。

历史和通常經驗中的这些事例是很丰富而同时也很奇特的;不过在文艺界我們也发现有同样值得注意的平行的例子。如果一个作家写了一部书,其中一部分是严肃而深刻的,另一部分是輕松而幽默的,每个人都会鄙弃那样奇怪的一种混杂品,因它忽略艺术和批評的一切規則而加以斥責。这些艺术規則是建立在人性的性质上面的,人性中有一种性质要求每种作品都有一致性,这种性质就使心灵不能在一刹那中由一种情感和心情轉到十分不同的另一种情感和心情。可是这并不能使我們責备普雷厄尔先生(Mr.Prior)〔譯注二〕把他的《阿勒姆》和他的《索罗門》两篇刊印在同一卷內;虽然那个令人欽佩的詩人在一篇的輕松愉快气氛和另一篇的忧郁气氛两方面都取得了极大的成功。 380 即使讀者毫不間隔地接連閱讀这两篇文字,他在情感的变化方面,也不会感到什么困难。为什么呢?这只是因为他认为这两篇作品完全是两回事,并且借着这种观念上的中断打断了感情的进程,阻止了一种情感影响或对抗另一种情感。

一个英勇事迹的图案和一个滑稽可笑的图案結合在一幅图画中，就显得駭人；可是我們可以毫不犹疑和躊躇地把那样性质相反的两幅画悬挂在一間屋中，甚至紧相挨近。

一句話說，各个观念必須被某种关系結合起来，使观念之間可以順利推移，因而也使伴随观念而来的情緒或印象可以順利推移，并使想像在推进到另一个印象的对象上时仍然保存原来的印象——若不如此，則沒有观念可以借比較或借它們各别产生的情感互相影响。这个原則是十分显著的，因为它和我們关于**知性**和**情感**两者所作的論述正相类似。假設有两个不被任何一种关系所联系起来的对象呈现于我面前；假設这些对象的每一个都分别地产生一种情感，而且这两种情感本身又是相反的：那末我們根据經驗发现，这些对象或观念因为缺乏关系，就阻止了情感的自然反对；思想推移的中断使两种感情互相隔离，因而就阻止了它們的对立。比較作用也是同样情形；从这两种现象我們可以稳确地断言，观念間的关系必然促进印象間的推移，因为单是这种关系的缺乏就足以阻止推移，而把原来会自然地互相影响的东西加以分离。如果因为缺乏一个对象或性质、就使任何通常的或自然的結果不发生时，我們就可以确实地断言，那个对象或性质的存在就有助于那个結果的产生。

〔譯注一〕 桂嘉定(1483—1540)著名的意大利历史家，著有意大利史。

〔譯注二〕 普雷厄尔(1664—1721)英国詩人，两詩出版于1718年。

381

第九节 論慈善和憤怒与怜憫和恶意的混杂

我們已經努力說明了**怜憫**和**恶意**。这两种感情是随着想像

在什么观点下放置其对象而由想像发生的。当我們的想像直接考虑他人的情緒并深入体会这种情緒时，它就使我們感觉到它所观察的一切情感，而尤其是感觉到悲伤或悲哀。相反，当我們把别人的情緒与自己的比較时，于是我們便感到与原始感觉恰好相反的一种感觉，即由他人的悲伤感到喜悦，由他人的喜悦感到悲伤。不过这只是怜悯和恶意两种感情的最初基础。后来又有其他情感混入其中。爱（或柔情）永远和怜悯混杂在一起，恨（或憤怒）永远和恶意混杂在一起。但是我們必須承认，这种混杂初看起来似乎和我的体系抵触。因为怜悯既然是由他人的苦难而发生的一种不快，而恶意是由此而生的一种愉快，那么怜悯自然应該像在其他情形下一样产生一种恨，而恶意就应該产生一种爱。我将以下述的方式力图調和这个矛盾。

要引起情感的推移，需要印象間和观念間的双重关系，一种关系并不足以产生这种效果。但是为了我們可以理解这种双重关系的充分力量起见，我們必須考虑，决定任何情感的性质的，不是当前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是感觉的自始至終的全部傾向或趋势。两个印象不但当它們的感觉互相类似时是互相关联的（这是我們在以前各种情形下一向所假設的），而且即当它們的冲动或方向互相类似、互相对应时，这两个印象也是互相关联的。在驕傲和謙卑方面，这种情形不能发生；因为它們只是純粹的感觉，沒有任何发生行动的方向或趋势。因此，我們只 382 有在伴有某种欲求或欲望的那一类感情方面，来找寻这种特殊印象关系的例子；例如爱和恨便是这一类感情。

慈善（也就是伴随着爱的那种欲望）是对于所爱的人的幸福

的一种欲望和对他的苦难的一种厌恶；正如憤怒（也就是伴随着恨的那种欲望）是对于所恨的人的苦难的一种欲望和对他的幸福的一种厌恶一样。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善相类似；而希望他不幸和厌恶他幸福的心理，就和憤怒相应。但是怜憫就是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，而恶意则是相反的欲望。因此，怜憫就与慈善关联，而恶意就与憤怒关联。我們既已发现，慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系，而憤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜憫和恶意的情感就是借这种連鎖而与爱和恨联系起来的。

这个假設是建立在充分的經驗上的。一个人不論由于任何动机抱定了一个作出某种行为的决心，那么他就自然而然地想到可以加强那种决心、并使它能够控制和影响心灵的每一个其他的观点或动机。为了使我們坚持任何意图起见，我們就从利益、荣誉、义务等方面找寻种种动机。那么，怜憫与慈善、恶意与憤怒既然是由不同的原則发生的同一类欲望，它們的完全互相混合，以至区别不开，又有什么奇怪呢？至于慈善与爱之間、憤怒与恨之間的联系既然是原始的，第一性的，这种联系是沒有什么困难的。

此外，我們还可以再加一个实驗，就是：当我們的幸福或苦难在任何程度上依靠于別人的幸福或苦难（再沒有任何其他关系）时，則慈善和憤怒、因而还有爱和恨、便都会发生。我确信，383 这个实驗将显得十分奇特，所以我們可以有理由在这里停留一下，加以考虑。

假設有两个同行业的人在一个城市中找寻职业，而这个城

市却不能容納两个人，那么显然，一个人的成功是和另一个人的成功完全不相容的，而且凡可以促进一个人的利益的事情都是和他的对手的利益相抵触的，反过来說，也是一样。再假設两个商人虽然居住在世界上不同的地方，可是合股經营，于是一个人的利益或損失便立刻成为其伙伴的利益或損失，两人必然遭受同样的命运。显然，在第一种情形下，由于利害冲突，总是要发生憎恨，而在第二种情形下，由于利害一致，总是要发生爱的情感。让我們考究，我們能把这些情感归于什么原則。

显然，如果我們只考虑现前的感觉，这些情感并不是由印象和观念的双重关系发生的。因为，以第一种竞争情形而論，对手的快乐和利益虽是必然引起我的痛苦和損失，可是还有一点可以抵消这点，即他的痛苦和損失也給我带来快乐和利益；假如他不成功，我就可以因此由他得到一种較高程度的快乐。同样，一个伙伴的成功虽然使我感觉高兴，可是他的不幸則以同样的比例使我苦恼，而且我們很容易想像后一种情緒在許多情形下会占到优势。但是不論一个对手或伙伴的运气是好是坏，我永远憎恨前者，而喜爱后者。

对于伙伴的这种喜爱不能由我們之間的关系或联系而来，就像我喜爱一个兄弟或本国人那样。一个对手几乎也像伙伴一样与我有同样密切的关系。因为正像伙伴的快乐引起我的快乐、伙伴的痛苦引起我的痛苦一样，同样，对手的快乐就引起我的痛苦，他的痛苦就引起我的快乐。因此，因果的联系在两种情形下都是一样的；在一种情形下，原因和結果虽然有进一步的类 384 似关系，可是在另一种情形下，两者又有相反的关系；而相反关

系既然也是类似关系的一种，所以就使問題的两面大体相等了。

因此，我們对这个现象所能提出的唯一說明就是由上述的平行方向原則得来的。我們对自己利益的关切使我由于伙伴的快乐而感到快乐，由于他的痛苦而感到痛苦，正如我們通过同情作用而对着我們面前的任何人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样。在另一方面，对于我們自己利益的同样关切，使我們因对手的快乐而感到痛苦，因对手的痛苦而感到快乐，簡单地說，就是感到由比較和恶意发生的那种与他人相反的情緒。因此，由利益发生的各种感情的平行方向既然能产生慈善或憤怒，所以就无怪由同情与比較发生的同样同行方向也有同样的效果了。

我們可以概括地說，不論我們的动机怎样，当我們对其他人作好事时，总不能不对那些人发生某种好感和善意；正如我們加于别人的侵害不但引起受害的人的憎恨、而且甚至也引起我們自己的憎恨一样。的确，这些现象有一部分也可以用其他原則加以說明。

但是这里出现了一个重大的反駁，在我們继續往前研究之前，必須先行加以考察。我已經設法証明，权力与財富、或貧穷与卑賤，并不产生任何原始的快乐或不快，就能引起爱或恨来；它們是借次生的感觉对我們起作用的，这种次生的感觉是由我們同情于貧富貴賤在所有者的心中所产生的痛苦或快乐而发生的。由于同情他的快乐，生起了爱，由于同情他的不快，生起了恨。不过我刚才已經确立了一条对于說明怜憫和恶意的现象所385 絕对必需的原則，就是："决定任何情感的性质的，不是现前的感

觉或暫时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至終的总的傾向或趋势”。因为这个理由，所以怜悯或对痛苦的同情就产生爱，这是因为同情使我們对他人的或好或坏的运气感到关切，并使我們发生与原始感觉相应的一种次生感觉，在这种感觉方面，怜悯就与爱和慈善有同样的影响。这条规則旣然在一种情形下有效，为什么不能到处通行，为什么对于不快的同情除了产生善意和好感以外还会产生其他任何情感呢？一个哲学家如果随着他所要說明的特殊现象，时时变换他的推理方法，而由一个原則轉到它的相反的原則，那还合乎哲学家的身分么？

我已經提到可以使情感向前推移的两个不同的原因，一个是观念間和印象間的双重关系，另一个是与此类似的一个原因，即由不同的原則发生的任何两个欲望的傾向和方向的一致性。现在我肯定說，对于不快的同情如果是微弱的，它便借前一种原因产生憎恨或鄙視；如果是强烈的，它便借后一种原因产生爱或柔情。这就是前面那个似乎是那样迫切的困难的解决；这个原理是建立在那样明显的論証上的，因而这个原理纵然不是說明任何现象所必需的，我們也該要把它确立起来了。

确实，同情并不总是限于当前的刹那，我們往往通过传导感觉到他人的并不存在的、而只是借想像預料到的苦乐。因为假使我看到一个完全陌生的人睡在田間，有被奔馬践踏的危险，我就会立刻去援救他；在这里，激动我的同情原則，也就是使我关怀一个陌生人的现前悲哀的那个原則。这一点只要单单提出一下就够了。同情旣然只是轉变成为印象的一个生动的观念，因此显然，在考虑任何人将来的可能的或很可能的状况时，我們可 386

以通过一种活泼的想像体会到这种状况，使它成为自己所关怀的对象，并因此感觉到那些既不属于我們自己而现时也并不眞正存在的苦乐。

但是在同情任何人时，不論我們怎样料想到将来，我們的同情的扩展在很大程度上依靠于我們对他的现状所有的感觉。要想对其他人现前的情緒形成那样一个生动的观念，以至感觉到这些情緒的本身，也就需要想像作很大的努力；但是如果不借现在生动地刺激我們的某种情况之助，我們便不可能把同情扩展到将来。当另一个人现在的苦难对我发生任何强烈的影响时，想像的活泼性便不限于当前的对象，而是将它的影响扩散到一切相关的观念上，并使我对那个人的一切情况发生一个生动的概念，不論那些情况是过去的、现在的或将来的，也不論它們是可能的、很可能的或确定的。由于这种生动的概念，我便关心那些情况，受到它們的影响，依照我設想他胸中所感到的那种活动，在我的胸中也感到一种同情的活动。如果我减低第一次想像的活泼性，我也就减低各个相关观念的活泼性；正如水管所輸送的水量不能超出水源中噴出的水量一样。在这样减低活泼性之后，我就消灭了使我完全关心他人的命运的那种将来的前景。这时我仍可以感到现在的印象，不过我的同情不再往前推进，并且也永远不把第一次想像的力量扩散到我对相关对象所有的观念上。如果他人的苦难以这种微弱的方式呈现出来，则我通过传导接受了它，并且被与它有关的一切情感所感动；但是我对于他的将来的好运和恶运既不十分关怀，因而我永远感不到广泛的同情，也感不到与它相关的各种情感。

为了明白什么情感和这些种类不同的同情是关联着的，我 387 們必須考虑，慈善是由所爱的人的快乐而发生的一种原始的快乐和由他的痛苦而发生的一种痛苦：由于这些印象間这种相应关系，就連带发生了一种希望他快乐的欲望和不願他痛苦的厌恶心理。因此，要想使一种情感同慈善平行，我們就必須感觉到这些和我們所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象；任何一个印象单独并不足以达成这个目的。当我們只同情于一个印象、并且所同情的是一个痛苦印象时，这种同情由于它給我們传来的不快便与憤怒和憎恨发生关联。但是由于广泛的同情或狹隘的同情决定于第一次同情的力量的大小，因此，爱和恨的情感也就依靠于同一原則。一个强烈的印象在传来的时候，就产生双重的情感傾向；这种傾向借着方向的类似关系而与慈善和爱发生关联，不論第一个印象可能是如何痛苦的。一个微弱的痛苦印象，则因感觉的类似而与憤怒和憎恨发生关联。因此，慈善是发生于巨大程度的苦难或是发生于受到强烈同情的任何程度的苦难；憎恨或鄙視則发生于一种輕微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难；这正是我原来企图証明和說明的那条原則。

关于这个原則，我們不但有理性可以信賴，而且还有經驗可以信賴。某种程度的貧困引起鄙視，但是过度的貧困則引起怜憫和善意。我們可能輕視一个农夫或仆役；但是当一个乞丐的苦难显得过大，或者被生动地描写出来时，我們就同情他的苦恼，并且在我們心中感到明显的怜憫和慈善的激动。同一个对象，随其不同的程度，就引起相反的情感。因此，依照我的假設来說，各种情感必然是决定于那些随着高低不同的程度而起作

388 用的原則的。同情的增加显然和苦难的增加有同样的效果。

一片荒蕪貧瘠的土地，永远显得是丑陋而令人不快的，并且往往引起我們鄙視那里的居民的心理。但这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的，正如前面所說；不过这种同情只是一种微弱的同情，不超出令人不快的那个当前感觉之外。但是一座烧毁的城市的景象却传来慈善的情緒，因为我們深深体会到那些可怜居民的利益，以至感觉到他們的艰苦，并希望他們的繁荣。

不过印象的力量虽然一般产生怜悯和慈善，但如果印象达到了太强的程度，它一定就不再有这种效果。这一点或許值得我們注意。当不快感本身就很微弱或是与我們远隔的时候，就吸引不住想像，而且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，也和对现在实在的禍害的关切不能相等。在这种不快获得較大的力量时，我們对于那个人的遭遇就感到非常关心，因而体会到他将来的好运和恶运；由这种完全的同情就发生了怜悯和慈善。但是我們很容易想像，当现前的禍害以超出平常的力量激动我們时，它就可以完全吸引住我們的注意，阻止上述的那种双重同情。例如我們发现，每一个人，尤其是妇女，虽然都容易对于押赴断头台的犯人发生好感，想像他們长得非常俊秀和匀称，可是一个目击刑架和残酷的行刑状况的人，并不感到这种怜惜的情緒，而是可以說是被恐怖所控制住了，再无閑暇以任何与此相反的同情来調和这种不快的感觉。

不过有一个例子最淸楚地証明了我的假设，在那个例子中，
389 我們把对象改变一下，就把双重的同情甚至与中度的情感分开；

在那种情形下，我們发现怜悯并不像通常那样地产生爱和怜惜，反而总是引起相反的感情来。当我們看到一个人处于不幸中时，我們被怜悯和爱所感动；但是造成那种不幸的人却成为我們最强烈的憎恨的对象，而且随着我們的怜悯程度而更加受到憎恨。那么为什么理由，同一种怜悯情感产生对于受害者的爱和对于造成不幸者的恨呢？那只是因为在后一种情形下，造成不幸者只对不幸有一种关系，而在考虑受害者时，我們便把观点轉到每一方面，不但体会到他的苦难，而且还希望他的昌盛。

在結束本題之前，我只想再說一点：这个双重同情现象和它引起爱的傾向，可以有助于我們对亲友自然地所抱有的那种好感的产生。习慣和关系使我們深深体会到他人的情緒；不論我們假設他們有什么样的运气，那种运气要借想像之力亲切地呈现于我們之前，好像原来就是我們自己的运气似的，对我們发生着作用。我們只是由于同情之力，才对他們的快乐感到高兴，对他們的悲哀感到忧伤。一切关涉他們的事情，我們对之都不能漠然；这种情緒的相应既是爱的自然伴随现象，所以就迅速地产生了那种感情。

第十节 論尊敬和鄙視

现在只須說明**尊敬**和**鄙視**两种情感以及**性爱**的感情，以便理解任何掺杂着爱或恨的一切情感。我們可以从尊敬和鄙視开始。

在考虑别人的品质和境况时，我們可以观察它們本来眞实的样子，也可以把它們与我們自己的品质和境况相比，也可以

390 把两种考虑方法結合起来。他人的良好品质由第一个观点产生爱；由第二个观点产生謙卑；由第三个观点产生尊敬，尊敬是这两种情感的混合物。同样，他們的恶劣品质，則随着我們观察它們的观点，引起憎恨、驕傲或鄙視。

鄙視中間掺杂着驕傲，尊敬中間掺杂着謙卑，这一点，我想，由它們的感觉或现象就已十分明显，无需任何特殊的証明。同样明显的是：这种掺杂是由于我們把被鄙視的或被尊敬的人同我們自己暗中加以比較而发生的。随着考虑他人的人可以首先处于低劣地位，随后进到相等地位，随后再进到高超的地位，随着这种变化，同一个被考虑的人可以按照他的境况和才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或鄙視。观点一变，对象虽然仍旧，但它对我們的比例就完全变更；这就是情感所以变化的原因。因此，这些情感是由于我們对那种比例的观察、也就是由于比較而发生的。

我已經說过，心灵的驕傲傾向比謙卑傾向强烈得多，我并且尽力根据人性原則給这个现象指出了一个原因。不論人們是否接受我的推理，这个现象是不容爭辯的，并且出现于許多的例子中。除了其他理由之外，这也是鄙視心理中掺杂的驕傲成分較多于尊敬心理中掺杂的謙卑成分的一个理由，而且我們在观察低于自己的人时所感到的得意程度所以比在高出自己者面前时所感到的耻辱程度更大，也是因为这个理由。鄙視或蔑視具有那样强烈的驕傲色彩，以致其中几乎看不到任何其他的情感，而在尊重或尊敬中，則爱比謙卑占着較大的成分。自負的情感是那样敏捷的，所以稍一召喚就立刻发生，至于謙卑〔譯注一〕則需

要較强的冲动，才能发动起来。

但是这里人們可以有理由地問道，为什么在有些情形下有 391 这种混杂情形，而不是在每个情形下都有这种混杂情形出现呢？寓存于他人身上的引起爱的一切对象，在轉移到我們身上时就成为驕傲的原因。因此，这些对象如果属于他人而只是与我們自己所有的那些对象比較，它們就該是謙卑的原因，正像它們是爱的原因一样。同样，在直接考虑时产生了恨的每一种性质，应当永远借着比較产生驕傲，并借憎恨和驕傲这两种情感的混杂刺激起鄙視或蔑視。因此，困难就在于为什么竟有一些对象总是引起純粹的爱或恨，而并不总是产生尊敬和鄙視这两种混杂的情感呢？

我曾一向假設，爱和驕傲这两种情感，謙卑和恨这两种情感，在它們的感觉方面是类似的，前两种永远是令人愉快的，后两种永远是令人痛苦的。这虽然是普遍眞实的，可是我们注意到，两种令人愉快的情感，也和两种令人痛苦的情感一样，其間有某些差异、甚至有相反的性质加以区别。沒有东西能够像驕傲和自負那样地鼓舞和振奋心灵，而在同时，爱或柔情却被发现为可以使心灵軟弱无力的。这种差异，也可以在令人不快的情感方面观察到。憤怒和憎恨給我們的全部思想和行动增添一种新的力量，而謙卑和羞耻則令人沮丧和气餒。对于各种情感的这些性质，必須形成一个明晰的观念。让我們記住，驕傲和憎恨使灵魂振奋，而爱与謙卑却使灵魂变得軟弱。

由此得出的結論就是：爱和驕傲〔譯注二〕在它們愉快感觉方面的一致性，虽然使它們永远被同一的对象刺激起来，可是这另

外一种的相反性，却是它們所以在非常不同的程度內被刺激起来的原因。天才和学問是愉快而輝煌的对象，并且借这两个条件而适合于驕傲和自負；但是它們只是因为它們所給人的快乐而与爱情有一种关系。愚蠢和无知是令人不快的、鄙賤的，这在同样方式下使它們与謙卑发生双重联系，和憎恨发生单一关系。因此，我們就可以认为这是确实无疑的，就是：同一个对象虽然随着不同的情况，永远产生爱和驕傲，恨和謙卑，可是很少以同一比例产生前两种或后两种的情感。

392

正是在这里，我們必須找寻上述困难的解决，即为什么有些对象永远只刺激起純粹的爱或恨，而并不总是通过与謙卑或驕傲的混杂而产生尊敬或鄙視。一种性质除非是在我們身上时可以产生驕傲，它在他人身上时就不能借比較作用使我們感到謙卑；反过来說也是一样，任何对象除非在直接观察时产生謙卑，它也不能借比較作用刺激起驕傲。显然，各种对象永远借着比較产生一种和它們的原来感觉恰好相反的感觉。因此，假如有一个特別适合于产生爱而不完全适合于刺激起驕傲来的对象呈现出来，这个对象在属于他人时，便借比較而直接产生一种較大程度的爱，和較小程度的謙卑；因而后一种情感在那个混合感情中就几乎觉察不到，也不足以把爱轉变为尊敬。好性情，幽默、机敏、慷慨、美以及許多其他的品质就是这样。这些品质特别适宜于在他人心中产生爱，不过在刺激我們自己的驕傲方面却沒有那样大的傾向：因为这个理由，一看到他人有这种品质时，虽然就产生了純粹的爱，可是其中只摻杂着很少的謙卑和尊敬。这个推理很容易推广到其他与此相反的情感。

在我們結束这个題目之前，我們不妨說明一下那个頗为奇特的现象，就是：我們通常为什么和我們所鄙視的人保持一定的距离，不使那些比我們低微的人甚至在場所和位置方面过于接近我們。我們已經說过，几乎每一种观念都伴有某种情緒，甚至数目和广袤的观念也是一样，至于那些被认为与人生有重要关系并且吸引我們注意的对象的观念，則更是如此。我們观察一个富人或一个貧人，总不能完全漠然，而必然要在前一种情形下感到一种微弱的尊敬，在后一种情形下感到一种微弱的鄙視。这两种情感是相反的，但是为了使这种相反性被感觉到，那些对象必然要有某种关联，否則各种感情将是完全分离的、各别的，永不会互相会合。当人們一接近以后，就发生了那种关系；这就是一个概括的理由，說明我們在看到一个富人和一个貧人、一个貴族和一个守門人那样不相称的一些对象处于那种接近状况下时，为什么要感觉不快。393

每个旁观者所共同感到的这种不快，必然被高貴者所格外感觉到；这是因为低微者的接近被认为是缺乏教养，并且表示他感觉不到这种身分不称，而絲毫不受它的影响。对他人优越性的感觉在一切人心中都产生一种和他保持一定距离的傾向，并使他們在非接近他不可时，要加倍表示尊敬和崇拜。人們如果不遵守这种行为，那就証明他們沒有感觉到他的优越性。由此就有一个通常的比喻，把某些性质的程度的巨大差异称为一个距离。这个比喻虽然似乎是很肤浅，却是以想像的自然原則为根据的。一个巨大的差异使我們傾向于产生一个距离。因此，距离和差异两个观念是联系在一起的。联系的观念很容易被互

相混同；一般說来，这就是比喻的来源；这一点我們以后还有机会談到。

〔譯注一〕　原书作 humanity，系 humility 之誤。

〔譯注二〕　原书作 hatred，系 pride 之誤。

394

第十一节　論性爱或两性間的爱

在爱和恨与其他感情摻杂起来以后所发生的一切复合情感中，两性的爱最值得我們注意，这是一方面因为它的强和猛，一方面因为它給若干奇特的哲学原則提供了一个无法爭論的論証。显然，这种感情在它的最自然的状态下是由三种不同的印象或情感的結合而发生的，这三种情感就是：1. 由美貌发生的愉快感觉；2. 肉体上的生殖欲望；3. 浓厚的好感或善意。好感由美貌而发生的这一点，可以用前面的推理加以說明。問題是：肉体欲望如何被美貌所刺激起来。

生殖欲望如果限于某种程度以內，显然是一种令人愉快的欲望并且与一切愉快的情緒有一种很强的联系。喜悅、欢乐、自負和好感都是这种欲望的誘因；音乐、跳舞、美酒、欢欣，也是如此。在另一方面，悲哀，忧郁，貧苦，謙卑，都破坏这种欲望。由于这个性质，就很容易設想，性欲为什么与美的感觉联系起来。

不过还有另外一个原則，也有助于产生同样的效果。我已經說过，各种欲望的平行方向是一种实在的关系，并且也像它們感觉方面的类似关系一样，在那些欲望之間产生一种联系。为了充分地理解这种关系的范圍起见，我們必須考虑，任何主要的欲望都可以伴有与之相关的从属的欲望，而且如果有其他欲望

与那些从属欲望平行，那么这些其他的欲望也就与主要欲望发生关系。例如饥餓往往被认为是灵魂的原始傾向，而就食的欲 395 望則被认为是次生的傾向，因为它是滿足饥餓欲所絕对必需的。因此，一个对象如果借着任何独立的性质、使我們接近食物，那个对象也就自然地增加我們的食欲；正如在另一方面，凡使我們厌恶食物的任何东西都是和饥餓矛盾的，并減低我們的食欲。很显然，美具有第一种效果，丑具有第二种效果；因为这种緣故，所以美就使我們对食物发生强烈的欲望，而丑却足以使我們对烹調术所发明的最美味的菜肴感到厌恶。这一切都可以很容易地应用到生殖欲望上面。

由类似关系和平行欲望这两种关系，就发生了美感、肉体欲望和慈善之間那样一种联系；以至这三者成为可說是不可分离的。而且我們根据經驗发现，三者中間不論那一种先行出现，都无关系；因为它們中間任何一种都必然伴有相关的感情。性欲冲动中的人对于性欲的对象至少具有暂时的好感，同时也想像她比平时較为美丽；正如許多人开始时对一个人的机智和优点抱有一种好感和尊重，随后又由此进到其他两种情感上去。但是最常见的一种爱，就是首先由美貌发生、随后扩展到好感和肉体欲望上去的那种爱。好感或尊重与生殖欲望之間的距离太远了，不容易結合在一起。前者或許是灵魂的最細致的情感，后者或许是最粗俗的情感。对于美貌的爱恰好是处于两者之間的中介，分沾了两者的本性；因此，它是特别适宜于产生两者的。

对于爱的这种说明，并不是我的体系所特有的，而是根据任何假設来說都是不可避免的。构成这个情感的三种感情显然是

彼此各别的，并且各自有它的各别的对象。因此，三者确是只借396着它們之間的关系才互相产生的。不过单有情感間的关系是不够的。这里还必須有观念間的关系。一个人的美貌永远刺激不起我們对另一个人的爱。因而这就显然証明这里有印象和观念的双重关系。根据这样明显的一个例子，我們就可以判断其他的例子了。

在另外一个观点下，这一点也可以說明我关于驕傲和謙卑、爱和恨的起源所堅持的說法。我已經說过，自我虽是第一組情感的对象，他人虽是第二組情感的对象，可是单单这些对象并不能成为这些情感的原因；因为它們对于一开始就必然互相消灭的两种感情都有同样的一种关系。因此，我在前面所描述过的心灵情况正是这样：心灵有一些器官，自然地适合于产生一种情感；那种情感一旦产生出来以后，自然地把观点轉向某个对象。不过这还不足以产生情感，还需要其他某种情緒，借着印象和观念的双重关系，来把这些原則发动起来，并給予它們以最初的冲动。这种情况在生殖欲望方面是更加显著的。异性不但是性欲的对象，而且是它的原因。不但当我們受到性欲的激动时，要把观点轉向异性，而且一想到异性，就足以刺激起性欲来。但是由于这种原因出现的频率太大，以致失掉了力量，所以它就必須被一种新的冲动所刺激起来；我們发现那种冲动就由一个人的美貌发生，即由印象和观念的双重关系发生。在一种感情既有一个明确的原因而又有一个明确的对象时，还必需有这种双重关系，那么当它只有一个明确的对象、而沒有任何确定的原因时，这种关系岂不更是必需的么？

第十二节　論动物的爱与恨

397

我們既已討論表现于人类方面的爱和恨、以及它們的各种混杂和組合，现在可以进而研究表现于畜类方面的这些感情；我們可以說，不但爱和恨是全部感情动物所共同的，而且如上所述的爱和恨的原因的性质是那样地簡单，可以很容易地被假設为在单純的动物身上起着作用。这里不需要任何反省或深察的能力。这里指导着一切的动力和原則都不是人类或任何一种动物所特有的。由这一点所得的結論显然是有利于前面的体系的。

动物的爱幷不以同种的动物为惟一对象，而且扩展到更大的范围，包括了几乎每一种有感情、有思想的存在者。一条狗很自然地爱人甚于爱它的同种，幷且也往往得到爱的答报。

动物既然不易感受想像中的苦乐，所以就只能借对象所产生的感性的禍福来判断对象，幷且必然根据**这些**禍福来調整它們对那些对象的感情。因此，我們发现，我們通过給予利益或侵害就引起动物的爱或恨来；通过飼养和撫育任何动物，我們很快就得到它的依恋，而通过打駡，我們总是会招来它的敌意和恶感。

动物的爱幷不完全是由关系引起的，如在我們人类方面那样；这是因为它們的思想幷不是那样活跃，以至能够推溯出各种关系，除了在很明显的例子中。但是我們也很容易看到，在某些場合下，关系对于动物也有一种重大的影响。例如和关系有同样的結果的相識，总是使动物对人或对它們的同种发生爱的情感。由于同样原因，动物之間的任何类似关系也是爱的来源。398

一头牛如果和一些馬关在一个圈内，自然就加入馬群，但是当其能在牛馬之間随意选择时，它就离开馬群，而去加入牛群。

母畜对于仔畜的爱发生于动物的一种特殊本能，和人类一样。

显而易见，同情、或情感的传导，也发生于动物方面，正如在人类方面一样。恐惧、憤怒、勇敢和其他感情，往往由一个动物传給另一个动物，而它們却并不知道产生原始情感的那个原因。动物也可以借同情感到悲伤，而且悲伤所产生的全部結果和它所刺激起的情緒，和在我們人类方面几乎完全一样。一条狗的哀嗥和悲鳴在其同伴中引起明显的关切。可注意的是：几乎一切动物在其游戏时和在其斗争时都用着同样的肢体，进行着同样动作；獅、虎、猫使用它們的爪子；牛使用它的犄角；狗使用它的牙齿；馬使用它的后蹄：可是它們都极为小心地提防伤害它們的同伴，虽然它們并不怕后者的恼怒；这就显然地証明，畜类感到彼此的苦乐。

每个人都曾观察到，狗在成群行猎时，比在单独追赶猎物时，更加精神奋发；显然，这种情形只能是由同情发生。猎人們也很熟悉，当两队素来生疏的猎犬联成一队时，这种效果就达到更大的程度，甚至达到了太大的程度。我們如果在人类自身不曾有过类似的經驗，对于这个现象或許无法說明。

妒忌和恶意是动物的最明显的情感。它們或许比怜悯更为常见，因为它們更少需要思想和想像的努力。

第三章　論意志与直接情感

第一节　論自由与必然

現在我們来說明直接情感或直接由禍、福、苦、乐所发生的印象。属于这一类的有欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧。

在苦乐的一切直接結果中最为显著的就是意志（will）；严格地說，意志虽然并不包括在情感之列，可是为了說明这些情感起見，必須对意志的本性和特性要有充分的理解，所以我們在这里将把意志作为我們研究的主題。我所要說的就是：我所謂意志只是指我們自觉地发动自己身体的任何一种新的运动、或自己心灵的任何一个新的知觉时、所感觉到和所意識到的那个內在印象。这个印象正和前述的驕傲和謙卑、爱和恨一样，是不可能下定义的，也无需再进一步描述的。因为这个緣故，我們将略去哲学家們常用以使这个问题变得更加糊涂而未能真正加以澄清的那些定义和区别；我们在一开始研究这个题目之初，便将考察那个长时期来爭論着的自由（liberty）和必然（necessity）問題。在論述意志时，这个問題是极为自然地出现的。

大家公认，外界物体的各种活动都是必然的，在它們运动的传达、互相之間的吸引、以及互相凝聚这些作用中間，并沒有絲毫中立或自由的痕迹。每一个对象都被一种絕对的命运所决定 400 了要发生某种程度和某种方向的运动，并且不能离开它运动所循的那条精确的路綫，正像它不能将自己轉变为一个天使或精

神、或任何較高的实体一样。因此，物质的活动应当被认为是必然的活动的例子，并且一切在这一方面与物质处于同一地位的东西，都必須被承认是必然的。为了明白心灵的活动究竟是否如此，我們将从考察物质开始，并考究物质活动方面的必然观念是建立在什么上面的，而且我們为什么断言一个物体或活动是另一个物体或活动的必然的原因。

前面已經說过，在任何单独一个例子中都不能借我們的感官或理性发现任何一些对象間的最后联系，而且我們永不能那样深入物体的本质和結构，以至于知觉到它們的相互影响所依靠的原則。我們所知道的只有各个物体的恒常的結合，而必然性正是由恒常的結合发生的。如果各个对象彼此沒有一种一致的、有规則的結合，我們永远不会得到任何因果观念；而且，即使在我們得到这个观念以后，进入那个观念中的必然性仅仅是心灵由一个对象轉到它的恒常伴随物、由一个对象的存在推断另一个对象的存在的一种确定的傾向。因此，这里有两个情况，我們应当认为是必然性的要素，即恒常的結合和心灵的推断；我們不論在什么地方发现这两个情况，我們就一定要承认那里有一种必然性。物质的活动所有的必然性既然只是由这两个情况得来的，而且我們又不是由于洞察各个物体的本质才发现它們之間的联系，所以只要那种結合和推断存在，那么虽然沒有那种洞察，无論如何也永不会消除那种必然性。既然是由于对这种結合所得的观察，才产生那个推断，所以我們就可以认为：如果我401 們証明了心灵的各种活动的恒常結合，那就足以确立那种推断，以及这些活动的必然性。不过为了給予我的推理以更大的力量

起见，我将分别考究这两个情况，并且先根据經驗証明，我們的行为与我們的动机、性情、环境，都有一种恒常的結合，然后再来考究我們由这种結合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个簡略的、总的观察就足够了。凡是我們观察一般事务所能采取的观点，沒有一个不証实这个原則。不論我們根据性别、年龄、政府、生活状况、或教育方法的差异来考究人类，我們总可以看出自然原則的同样的一致性和它的有規則的活动。相似的原因仍然产生相似的結果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。

各种不同的树都是有規則地結着滋味互相差异的果子；这种有規則性将被承认为外界物体的必然性和原因的一个例子。不过蒯宁的产品和香檳的产品的差异眞是比两性的情緒、行为和情感的差异更有規則些么？——两性中的男性岂不是以体力和发达程度作为他們的特点，而女性則是以优美和柔軟作为她們的特点么？

我們身体从幼至老所經的变化是否比我們的心灵和行为的变化更有規則、更为确定呢？一个人如果期望一个四岁的儿童举起三百磅的重量来，另一个人如果期望同岁的儿童从事哲学推理或是作出审愼的、协調的行动，那末第一个人果眞是比第二个人更为可笑么？

我們确是必須承认，物质各部分的凝聚力发生于自然的和必然的原則，不論我們在說明它們方面有何种困难；根据同样理由，我們也必須承认，人类社会是建立在与此相似的原則上面的；而且我們的理由在后一种情形下比在前一种情形下更加完

402 善，因为我們不但观察到，人們永远寻求社会，并且能够說明这个普遍傾向所依据的原則。因为两块平面大理石固然一定会互相接合，可是两个异性的野蛮人不是也同样必然要互相交媾么？这种交媾固然一致地要产生孩子，可是孩子們的父母不是也同样一致地关心他們的安全和生存么？当他們在父母照顾之下成年以后，他們的分离固然一定要招来种种不便，可是他們不是同样也一定会預见到这些不便而借密切的結合和联合来采取預防的措施么？

一个做散工的人的皮肤、毛孔、筋肉、神經，与一个名門紳士的各不相同；他的情緒、行为和态度也是这样。生活地位的区别影响一个人的內外全部結构。而这些不同的地位是必然地因为是一致地由人性中必然的和一致的原則发生的。人离开了社会便不能生存，离开了政府便不能結合。政府划定人們的財产，确定人們的等級。这就产生了工业、交通、制造、訴訟、战爭、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口，以及那些导致人生中的多样性而同时又保持人生中的一致性的所有其他的一切行动与对象。

假如有一个从辽远的国家回来的旅行家对我們說，他在北緯五十度地方见到一个地带，一切水果都是在冬季成熟，夏季枯萎，正像它們在相反的季节里在英国結实和枯萎一样；那么他将找不到几个会輕易相信他的人。一个旅行家如果向我們报导說，有一个民族与柏拉图的《理想国》中的人民的性格恰好是一样的，或是与霍布士的《利維坦》中的人民的性格恰好是一样的，我想他也不会被人相信的。在人类的行动中，正像在太阳和气候

的运行中一样，有一个一般的自然规程。有些性格是不同的民 403 族和特殊的个人所特有的，正如有些性格是人类所共有的一样。我們关于这些性格的知識是建立在我們对于由这些性格发出的各种行为的一致性所作的观察上面的；这种一致性就构成了必然性的本质。

我所能想到躲避这个論証的惟一方法，就是否认这个論証所依据的人类行为的一致性。只要各种行为和行为者的境况和性情有一种恒常的結合和联系，那么我們不論如何在口头上不承认必然性，而在事实上就承认这回事了。有人或許会找到一个借口，来否认这个有规則的結合和联系。因为，人类的行为不是最为捉摸不定的么？还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢？还有什么动物比人类不但更为违背正常理性，而且更为违背自己的性格和性情的呢？一个小时，一个刹那，就足以使他从一个极端变到另一个极端，就足以推翻他費了极大的辛苦和劳动才确定下来的事情。必然性是有规則的、确定的。人类的行为是不规則的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

对于这个說法，我答复說，在判断人类的行为时，我們必須依照我們对外界对象进行推理时所凭借的那些原理。当任何一些现象恒常而不变地結合在一起时，它們就在想像中获得了那样一种联系，以至使想像毫不犹疑地由一个现象轉移到另一个现象。不过在此以下还有許多較低級的証据和概然性，而且单独一个相反的实驗也不足以完全破坏我們的全部推理。心灵把各种相反的实驗互相对消，从多数中减去少数，根据剩下的那

种程度的信据或証据进行推理。即使当这些相反的实驗的数目完全相等时，我們也不消除原因和必然的概念；我們仍然假設，这种通常的反对是由相反的、秘密的原因的作用而发生的，并且断言，所謂机会或中立性只是由于我們知識的缺陷而存在于判断中間，并不存在于事物自身，事物自身在任何情形下都是一律地必然的，虽然在现象上并不是一律地恒常的或确定的。沒有任何一种結合比某些行为与某些动机和性格的結合更为恒常而确定的了；如果在其他情形下那种結合是不确定的，那也不超过于物体的活动方面所发生的情况，而且我們根据心灵活动的不规則性所推出的任何結論，沒有一条不可以同样地根据物体活动的不规則性推出来的。

疯人們一般被认为是沒有自由的。但是如果我們根据他們的行为加以判断，这些行为比理智清楚的人的行为有較小的规則性和恒常性，因而是較为远离于必然性的。因此，我們在这一点上的思想方式是絕对矛盾的，但它只是我們在自己的推理中（尤其是在现在这个問題上）通常所运用的这些胡涂的观念和含混的名詞的自然結果。

现在我們必須表明，动机和行为之間的結合既然像任何一些自然活动的結合一样、具有同样的恒常性，所以它在决定我們由一項的存在推断另一項的存在方面对于知性的影响也是一样的。如果这一点显得是对的，那么凡是加入各种物质活动的联系和产生中的任何已知的条件，沒有不可以在心灵的一切活动中发现出来的；因此，我們如果认为物质方面有必然性，而认为心灵方面沒有必然性，那就不能不陷于明显的矛盾。

沒有一个哲学家的判断是那样地完全牢守在这个狂妄的自由体系上面，以至不承认人事証据的力量，并在思辨和实践方面依此进行，就像依据着一个合理的基础一样。但是所謂人事証据只是由于考虑了人的动机、性情和境况后、对人的行为所作的一个結論。例如，当我們看到某些字母或符号书写在紙上，我們就推断說，书写这些字母的人要肯定某些事实，如凱撒的死亡、奥古士都的成功、尼罗皇帝的残忍；当我們記起許多其他互相符合的証据时，我們就断言，那些事实曾有一度实际存在过，而且那么多的人，毫无任何利益，也不会联合了来欺騙我們；何况他們要作这种企图，就不得不亲身遭到他們所有的同时人的嘲笑，因为这些事实当时都被肯定为是新近发生的，每个人都知道的。同样的推理也貫穿于政治、战爭、商业、經济中間，并且完全参与在人生中間，以至人类如果不采用这种推理，就一刻也不能行动或生存。一个国王在向他的臣民征税时，就預期他們的遵从。一个将軍在率領軍队作战时，就估計到他的軍队有某种程度的勇气。一个商人指望他的代理人或貨物管理人的忠实和技巧。一个人在吩咐开飯时，毫不怀疑他的仆人的服从。簡而言之，既然沒有事情比我們自己的和他人的行为更与我們那样密切相关，所以我們的絕大部分推理就都运用在对于这些行为的判断。现在我可以肯定說，誰要是以这个方式进行推理，他就在事实上相信意志的活动是由必然发生的；如果他否认这一点，他就自己也不知道自己的意义是什么。

405

我們所称为一因一果的一切那些对象，就其本身而論，都是互相分别、互相分离的，正如自然界中任何两个事物一样，而且

我們即使极其精确地观察它們，也不能由这一个的存在推出另一个的存在。我們只是由于經驗到、观察到两个事物的恒常結合，才能形成这种推断；就是这样，推断也只是习惯在想像上的結果。我們在这里必須不要滿足于說，因果观念发生于恒常結合着的对象，而还必須肯定說，这个观念就是这些对象的观念，而且必然的联系不是被知性的結論所发现的，而只是心灵的一个知觉。因此，什么地方我們看到同样的結合，什么地方这种結合以同一方式影响信念和意见，我們就在那里有了原因和必然的观念，虽然我們也許可以避去不用这些表达方式。在我們所观察到的一切过去例子中，一个物体的运动总是經过撞击而跟着有另一个物体的运动的。心灵再不能进一步深入了。心灵由这个恒常的結合形成原因和結果的观念，并借这个观念的影响感觉到必然性。在我們所謂人事証据中既然有同样的恒常性、同样的影响，我就再不要求别的了。剩下的就只能是詞語上的爭执了。

406

的确，当我們考虑到自然的和人事的証据如何恰当地互相結合、而形成一个推理連鎖时，我們将毫不迟疑地承认，两者是性质相同的，并且是由同一原則得来的。一个獄囚既无金錢，又无人情，他就不但会从环繞他的墻壁和鉄栏，而且也会从獄吏的頑强性，发现他不可能逃跑；在他的一切逃跑的企图中，他宁可从事破坏石墻和鉄栏，而不肯試图去轉移獄吏的頑强的本性。这个獄囚在解赴刑場时，不但会由鉄斧的揮动或絞輪的轉动預见到他的死亡，而且也可以从他的监守者的坚定和忠实預见他的死亡。他的心灵循着一串的观念活动：士兵們的不允許他逃

脫，行刑人的动作，身首的分离，流血、抽搐和死亡。这里，自然原因和有意的行动形成了一个关联的連鎖；但是心灵在由一个环节过渡到另一个环节时，并不感到任何差异；心灵确信那个将来的結果，就像它被我們所謂物理的必然所結合起来的一串原因把它和现在的記忆印象和感官印象联系起来一样。同样的被經驗过的結合在心灵上有同样的效果，不論那些被結合的对象是动机、意志和行为，还是形状和运动。我們可以改变事物的名称，但是事物的本性和它們对知性的作用却永不改变。 407

我敢肯定地說，任何人只有借着改变我的定义，只有借着給予原因、結果、自由和机会等名詞以不同的意义，才可以企图駁倒这些推理。依照我的定义来說，必然性构成因果关系的一个必要部分；因而自由既是消除了必然，也就消除了原因，而与机会是一回事了。机会一般被认为涵攝一个矛盾，至少是和經驗直接相反的，所以关于自由或自由意志也总是有同样反駁的論証。如果任何人改变了定义，那么除非我知道了他对这些名詞所下的定义，我就无法同他进行辩论。

第二节　論自由与必然(續)

我相信，我們可以給自由学說的流行提出下面三个理由，虽然这个学說不論在任何一个意义下都是荒謬和不可理解的。第一，当我們已經完成任何一种行动以后，虽然我們承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我們难以說服自己是被必然所支配的，是完全不可能作出另外一种行为的；必然观念似乎涵攝我們所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区

别自发的自由(如經院中所称)和中立的自由。很少有人能够区别与暴力对立的自由和意味着必然与原因的否定的那种自由。408 第一种意义甚至是这个名詞的最常见的含义；我們所注意保存的旣然只有那种自由，所以我們的思想主要就轉向了它，而几乎普遍地把它与另一种自由混淆了。

第二，甚至关于中立的自由，人們也有一种虛妄的感觉或經驗，并把它作为自由眞正存在的論証。不論是物质的或心灵的任何活动的必然性，严格地說，并不是主动因的一种性质，而是可以思考那种活动的任何有思想的或有理智的存在者的性质，并且就是人的思想由先前对象来推断那种活动的存在的一种确定的傾向：正像在另一方面，自由或机会只是那种确定傾向的不存在，只是我們感觉到的一种漠然，可以随意由一个对象的观念轉到或不轉到另一个对象的观念。现在我們可以說，在反省人类行为时，我們虽然很少感到那样一种漠然或中立，可是通常有这种事情发生就是在完成那些行为本身时，我們感觉到与此类似的某种状况：一切相关的或类似的对象旣然都容易被互相混同，所以人們就以这一点作为关于人类自由的一种理証的証明，甚至作为一种直观的証明。我們感觉到，在多数場合下，我們的行动受我們意志的支配，并想像自己感觉到意志自身不受任何事物支配；因为当人們否认这点、因而我們被挑激起来亲自試驗时，我們就感觉到意志容易地在每一方面活动，甚至在它原来不曾定下来的那一面产生了自己的意象。我們自己相信，这个意象或微弱的运动，原来可以成为事实自身；因为如果否认这一点，则我們在第二次試驗时会发现它能够如此。但是所有这些努力

都是无效的；不論我們所能完成的行为是怎样任意和不規則，由于証明我們自由的欲望是我們行动的惟一动机，所以我們就永远不能摆脱必然的束縛。我們可以想像自己感觉到自己心內有一种自由；但是一个旁观者通常能够从我們的动机和性格推断我們的行动；即使在他推断不出来的时候，他也一般地断言說，假如他完全熟悉了我們的处境和性情的每个情节，以及我們的天性和心情的最秘密的动力，他就可以作出这样的推断。而依 409 照前面的学說来說，这正是必然的本质。

自由学說所以比它的相反的学說更被世人所欢迎的第三个理由，乃是根据于宗教，宗教对这个問題很不必要地感到关心。在哲学辯論中，人們借口一个假設对宗教和道德有危险的結果，而就力图加以駁斥；这是一个最通常的、但也是最可以責备的推理方法。当任何一个意见使我們陷于謬誤时，这个意见确实是虛妄的；但是一个意见如果有危险的結果，并不因此一定就是虛妄的。因此，这一类論題应当完全放弃，因为它无助于眞理的发现，徒然使反对者的人格成为可憎而已。我这些話只是泛論，并不想由此求得任何便利。我願意坦然地接受这样一种考察，并且敢說，必然学說，根据我的解释，不但絲毫无罪，并且甚至是有益于宗教和道德的。

我依照原因的两个定义，給必然下两个定义，因为必然性正是原因的一个要素。我将必然性或者是放在几个相似对象的恒常联合和結合中，或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。这两种意义下的必然性不論在經院中、在教坛上、和在日常生活中，都被普遍地承认（虽然是默认的）为属于人类意志

的，而且沒有人曾經妄图否认，我們关于人类的行为能够作出一些推断，而且那些推断是建立在人們所經驗过的相似行为与相似动机和情况的結合上的。任何人所能与我意见紛歧的唯一之点就是：或者是他也許不把它称为必然，但是只要詞义明白，我410希望名詞不会有什么害处；或者是他主张在物质的活动中另有一种其他的东西。不管它是否如此，这个說法对自然哲学不論有什么结果，但对宗教是无关重要的。当我說、我們并无物体活动中任何其他联系的观念时，我也許是錯了，而且如果有人能够在这点上給我进一步的指教，我是很高兴的；不过我确信，我所归之于心灵活动的东西，都是人們必然会立刻加以承认的。因此，希望不要有人对我的話作恶意的解释，断章取义地說：我主张人类行为的必然性，并把人类行为与无知物质的活动放在同一地位上。我并不认为意志具有人們假設物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正宗信仰所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质，不論你是否称之为必然。因此，我并不是在意志方面，而只是在物质的对象方面，对传統体系的說法有所改变。

不但如此，我还要进一步說，这种必然对于宗教和道德都是那样重要的，如果沒有这种必然，結果一定会把两者都完全推翻，而且其他各种假設都会彻底破坏一切神的和人的法律。人的一切法律既然建立在奖賞和懲罰之上，所以这里确实是假定了一个基本原則，就是：这些賞罰的动机都对心灵有一种影响，具有产生善行、防止恶行的作用。我們可以給予这个影响以任何的名称，不过这种影响既然通常与行为結合在一起，所以依照

常識来說，它就应当被认为是一个原因，应当被看作我所要建立的那种必然性的一个例子。

如果把神当作一位立法者，并假設他根据着要求人們服从的意图进行賞罰，那么上述推理在应用于神的法律上时，也是同样坚实的。不过我还主张、甚至当他不以他的主宰身分行事、而被看作只是因为罪行的丑恶可憎而是一个罪行的报复者时：如果人类行为中沒有因果的必然联系，那么不但所加的懲罰不可能合乎正义和道德上的公平，而且任何有理性的存在者也不可能会想到要加罰于人。憎恨或憤怒的恒常的和普遍的对象，是賦有思想和意識的一个人或动物；当任何罪恶的或侵害的行为刺激起那种憎恨情感来时，那只是因为那些行为和那个人有一种关联。但是依照自由或机会学說来說，这种关联就变得不存在了，而且人对于那些有意图的、預謀的行为，也像对于偶发的、偶然的行为一样，不負有任何責任了。行为就其本性来說是短暫的、易逝的，如果这些行为不是发生于作出这些行为的人的性格和性情中的某种原因，就不能固定在他的身上，如果是善行，也不能給予他光荣，如果是恶行，也不能給予他丑名。行为本身也許是可以責备的，它可能是违反道德和宗教的一切的规則，不过那个人对它并不負責；行为既然不是发生于他的性格中任何持久的或恒常的性质，并且在事后也不留下这一种性质的痕迹，所以他就不可能因此成为懲罰或报复的对象。因此，依照自由的假設来說，一个人在犯了极恶的罪行以后，就像他在刚出生时一样地純洁无污，而且他的性格也和他的行为絲毫无关；因为他的行为并不由他的性格发生，因而行为的恶劣絕不能作为性

411

格敗坏的証明。只有根据必然原則，一个人才会由于他的行为而有功过，不論一般的意见怎样倾向于相反的說法。

不过人們是那样地自相矛盾，以致他們虽然常常說，必然性完全消灭了一切对于人类或神的功过，可是他們在有关这个問412 题的一切判断中仍然继續依据这些必然原則本身进行推理。人們由于无知或偶然而作出的那些恶行，无論有什么样的結果，他們都不因此而受到責备。为什么呢？那只是因为这些行为的原因是短暂的，并且是終止于这些行为的本身。人們由于仓卒地、未經預謀而作出的恶行，比起由于通过深思熟虑而作出的恶行，受到較少的責备。为什么呢？那只是因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是間歇地发作，并不沾污整个的性格。其次，悔改也消除各种罪行，尤其是在悔改以后，生活和举动方面有了明显的改善。这又該如何說明呢？我們只能說，行为所以使一个人成为罪恶的，只是因为行为是心灵中罪恶的情感或原則的証明；当这些原則有了任何改变、以致行为不再是正确的証明时，行为就也不再是罪恶的了。但是依照自由或机会学說来說，行为永不能是正确的証明，因而也永远不是罪恶的。

因此，我在这里轉向我的論敌，希望他使他自己的体系摆脱去这些可憎的結果，然后再把它們来責难别人。如果他认为，这个問题应該在哲学家們面前通过公正的論証来加以决定，而不可以通过在人民面前的雄辯，那么就让他回到我前面在証明自由和机会是同义詞时所举出的論証上，并回到我关于人事証据的本性和人类行为的规則性所提出的論証上。在回顾这些推理时，我确信得到了完全的胜利；因此，我既已証明、意志的所有这

些活动都有特殊的原因，我现在就要进而說明这些原因是什么，并且它們是如何活动的。

第三节　論影响意志的各种动机

413

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是談論理性和情感的斗争，就是重視理性，并且說，人类只有在遵循理性的命令的范围內，才是善良的。人們說，每一个理性动物都必須根据理性来調整他的行为；如果有任何其他动机或原則要求指导他的行为，他应該加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个較高的原則。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法上；而且不論在形而上学的辯論中，或是在通俗的讲演中，都沒有比这个所謂理性超过于情感的优越性成为更加广闊的爭論园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已經被人渲染得淋漓尽致；情感的盲目性、变幻性、和欺騙性，也同样地受到了极度的强調。为了指出一切这种哲学的謬誤起见，我将力求証明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机，第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

知性或是依照理証来行判断，或是依照概然推断来行判断，所以它的作用有两个方式；在一方面知性所考虑的是我們观念的抽象关系，在另一方面它所考虑的是仅仅为經驗所报告于我們的那些对象的关系。我相信，很少有人会說，单是第一种推理可以成为任何行为的原因。第一种推理的确当的范围既然是观念世界，而且意志既然永远把我們置于现实世界中，所以理証和意志因此就似乎是完全互相远隔的。数学在一切机械运动中，

算术在每一种技艺和行业中，的确都是有用的；不过并不是数学
414 和算术本身有任何影响。力学是依照某种预定的目的或目标調整物体运动的技术；而我們所以要用算术来确定数的比例，只是为了我們可以借此发现出数的影响和作用的各种比例。一个商人想知道他和任何人的賬目的总額；为什么呢？只是为了想知道，多大的总数才可以有償还債务并到市場购貨（合計全部貨物在内）的那个結果。因此，抽象的或理証的推理，只有在它指导我們有关因果的判断的范围内，才能影响我們的任何行动；这就把我們引到了知性的第二种活动。

显而易见，当我們預料到任何一个对象所可給予的痛苦或快乐时，我們就随着感到一种厌恶或爱好的情緒，并且被推动了要去避免引起不快的东西，而接受引起愉快的东西。同样显然的是：这个情緒并不停止在这里，而要使我們的观点轉到各个方面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无余。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我們的推理发生变化，我們的行为也因此发生变化。但是显然，在这种情形下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我們由于預料到痛苦或快乐，才对任何对象发生厌恶或爱好；这些情緒就扩展到由理性和經驗所指出的那个对象的原因和結果。如果我們对原因和結果都是漠不关心，我們就絲毫不会关心去认識某些对象是原因，某些对象是結果。对象本身如果不影响我們，它們的联系也不能使它們有任何影响；而理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性来影响我們。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所

以我就推断說，这个官能〔理性〕同样也不能制止意志作用，或与 415 任何情感或情緒爭夺优先权。这个結論是必然的。理性若非朝着相反的方向給予我們的情感以一种冲动，它就不可能产生后面这种制止意志作用的效果；可是如果那种冲动单独活动，本来就能够产生意志作用的。除了相反的冲动而外，沒有东西能反对或阻挡情感的冲动；这种相反的冲动如果眞是发生于理性，那么理性对于意志必然有一种原始的影响，并且必然能够引起和阻止任何意志的作用。但是理性如果沒有那种原始的影响，它便不能抵拒具有那样一种效能的任何原則，或使心灵略有片刻的犹疑。由此可见，反对我們情感的那个原則不能就是理性，而只是在不恰当的意义下被称为理性。当我們談到情感和理性的斗爭时，我們的說法是不严格的、非哲学的。理性是、并且也应該是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的职务。由于这个意见看来也許有些离奇，我們如果通过其他一些考虑来加以証实，也許不是不适当的。

情感是一种原始的存在，或者也可以說是存在的一个变异，并不包含有任何表象的性质，使它成为其他任何存在物或变异的一个复本。当我饥餓时，我现实地具有那样一种情感，而且在那种情緒中并不比当我在口渴、疾病、或是五呎多高时和其他任何对象有更多的联系。因此，这个情感不能被眞理和理性所反对，或者与之相矛盾，因为这种矛盾的含义就是：作为复本的观念和它們所表象的那些对象不相符合。

在这个問題方面，首先可能出现的一点就是：既然只有联系眞理或理性的东西才能违反眞理或理性，而且只有我們知性的 416

判断才有这种联系，所以必然的結論就是：情感只有在**伴有**某种判断或意见的范围內，才能违反理性。依照这个原則来說（这个原则是那样地明显而自然的），任何感情只有在兩种意义下可以称为不合理的。第一：当不存在的对象被假設为存在时，那么在这个假设上建立的情感（如希望或恐惧、悲伤或喜悅、絕望或安心）是不合理的。第二，当我們将任何情感发揮为行动时，我們所选择的方法不足以达到預定的目的，我們在因果判断方面发生了錯誤，这时那个情感可以說是不合理的。当一个情感既不建立在虛妄的假設上、也沒有选择达不到目的的手段时，知性就不能加以辯护或譴責。人如果宁願毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个**印第安人**或与我是完全陌生的人的些小不快，我宁願毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为較小的福利而舍去較大的福利；并且对于前者比对于后者有一种更为热烈的爱好，那也同样不是违反理性。一种微細的福利由于某种情况，可以比最大而最有价値的快乐产生一种更高一級的欲望；这一点也沒有什么离奇之处，这正像我們在力学中看到一磅重的东西由于占着有利的位置举起一百磅重的东西来一样。簡而言之，一种情感必然要伴有某种虛妄的判断，然后才可以說是不合理的；甚至在这时候，确当地說，不合理的也不是情感，而是判断。

結果是明显的。一种情感既然只有在建立于一个虛妄的假設上，或者在它选择了不足以达到預定的目的的手段时，才可以称为不合理的，而永不能在其他任何意义下称为不合理的，所以理性和情感永远不能互相对立，或是爭夺对于意志和行为的統

治权。我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足够，我们的情感便毫无反抗地服从于我们的理性。我也许认为某种水果有美味，因而对它产生了欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就停止了。我或许要完成某些行为，作为获得我所欲望的福利的一种手段，但是由于我对这些行为的意愿只是次生的，并且是建立在"它们是所欲望的效果的原因"这个假设上的；所以当我一发现那个假设的虚妄时，我对那些行为就漠不关心了。 417

任何不以严格的哲学眼光考察对象的人，自然会想像，那些不产生不同的感觉、并且不能为感觉和知觉所直接区别的心灵活动都是完全同一的。例如，理性的作用并不产生任何明显的情绪，除了在较为玄妙的哲学研究中以外，除了经院中的烦琐的精究以外，很少传来任何快乐或不快。因此，就有这种事情发生：即一切以同样平静和稳定状态进行的任何心理活动，就被那些单从最初的观察和现象判断事物的人们与理性混淆起来了。确实，有些平静的欲望和倾向，虽是实在的情感，可是它们在心灵中却产生很少的情绪，而且多半是由它们的效果被人认知，而不是由它们的直接的感觉被人认知的。这些欲望有两种：一种是我们天性中原来赋有的某些本能，如慈善和愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；一种是对于抽象地被思考的福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶。当这些情感中的任何一种处于平静状态、在灵魂中不引起纷乱的时候，这些情感便很容易地被认为是理性的决定，并被假设为也是发生于判断真伪的同一个的官能。两者的本性和原则就被假设为同一的，因为

它們的感觉幷沒有明显的差异。

除了常常决定意志的这些平静情感以外，还有某些与此同类的猛烈情緒，对于那个官能同样也有一种巨大的影响。当我受了别人的任何侵害时，我往往感到一种猛烈的憤恨情感，使我希望他遭到禍害和懲罰，完全不考慮到我的快乐和利益。当我在大禍临头时，我的恐惧、不安和厌恶就达到了极大的高度，而产生一种明显的情緒。

418

形而上学家們的一般錯誤就在于：他們只认为这些原則之一可以指导意志，而假設另外一种原則沒有任何影响。人們往往有意地作出违背自己利益的行为；因为这个緣故，所以最大可能的福利的观点幷不永远影响他們。人們也往往抑制猛烈的情感，以达到自己的利益和意图：因此，也幷不单单是现在的不快决定他們的行为。我們可以概括地說，这两个原則对意志都起作用，而当它們是相反的时候，两者之一就根据那个人的一般的性格和现前的心情而占到优势。我們所謂心志坚强的含义，就是指平静情感对于猛烈情感的优势；虽然我們很容易观察到，沒有人能够經常具有这种德性，以至在任何情形下永远不服从情感和欲望的要求。由于性情有这些变化，所以在动机和情感互相反对时，就很难断定人类的行为和决心。

第四节　論猛烈情感的原因

关于平静情感与猛烈情感的不同的原因和結果的这个题目，是哲学中最細致的一个思辨题目。显而易见，情感对于意志的影响，幷不是和它們的猛烈程度或和它們所引起的性情的混

乱程度成比例的；正相反，当一个情感已經成为一个确定的行为 419 原則、并且是灵魂的主导傾向时，它通常就不再产生任何明显的激动。重复的习慣和那个情感自己的力量既然已經使一切都屈服于它〔情感〕，所以这种情感在指导行动和行为时，就不再遭受到每一种暫时发作的情感所自然地引起的那种反对和情緒。因此，我們必須区别平静的情感与微弱的情感，区别猛烈的情感与强劲的情感。虽然如此，可是当我們想支配一个人而慫恿他从事任何行动时，較好的办法通常是鼓动他的猛烈的情感，而不是鼓动他的平静的情感，宁可借着其偏向来支配他，而不借着世俗所謂的理性来支配他。我們应該把对象放在足以增加情感的猛烈程度的那样一种特殊情况下。因为我們可以說，一切都依靠于对象的情况，这一方面如有变化，就会使平静情感与猛烈情感互相轉化。这两类情感都是趋福避禍；两者都随着禍福的增减而增减的。但是在这里，两者之間有一种差別：同一种福利在接近时会引起一种猛烈的情感，而在远隔时却只产生一种平静的情感。这个題目既然恰好属于现在这个关于意志的問題，所以我們在这里将彻底加以考察，并且考究使情感成为平静的或猛烈的那些对象的某些条件和情况。

人性中有一个可以注目的特性，就是：伴随着一种情感的任何情緒，都容易轉变成那种情感，虽然就其本性而論，两者原来是互相差异的，甚至是互相反对的。誠然，为了造成各个情感間的完全結合，需要印象和观念的双重关系；单有一种关系还不足以达成那个目的。不过这一点虽然被明显无疑的經驗加以証实，可是我們仍然必須了解它的应有的限制，并且必須认为这个 420

双重关系只是为了使一种情感产生另一种情感，才是需要的。当两种情感已經被它們各别的原因产生出来、而都存在于心中时，它們就很容易地互相混合和結合；它們之間只有一种关系，有时甚至沒有关系。主导的情感吞沒了微弱的情感，把它轉变成自己。精神一旦被刺激起来以后，就容易接受一种方向上的变化；我們很自然地想像这种变化将由优势的感情方面得来。任何两个情感之間的联系，在許多方面要比任何情感与漠然状态之間的联系更为密切一些。

一个人一旦处于热恋之中，他的情人的一些小的过錯和任性，恋爱中容易发生的嫉妒和爭吵，虽然都是不愉快的，并且与憤怒和憎恨是关联着的，可是却被发现为給予优势的情感一种附加的力量。政治家們想以一种事实告訴任何人、以便使他大受激动时，他們常用的手段就是先刺激起他的好奇心来，尽量迟延不予滿足，借此使他的渴望和焦急达到了頂点，然后才使他彻底知道事情的底細。他們知道，他的好奇心会使他墮入他們所想要激起的那种情感中間，并帮助那个对象来影响心灵。一个走向战場的士兵在想起他的朋友和战友們时，自然就被勇气和信心鼓舞起来；而当他想到敌人时，他就会受到恐惧和恐怖的袭击。因此，从前者所发生的任何新的情緒，都自然而然地增加勇气，正如由后者所发生的同样的情緒都会增加恐惧一样。这种情形的发生是由于观念关系和低弱的情緒轉变为优势的情感的原故。因此，在軍事訓练中，制服的統一和輝煌，姿态和动作的整齐，以及軍容的威武和庄严，都給我們和盟軍增加勇气；而同样的对象若出现于敌人方面，就引起我們的恐惧，虽然它們本身

是令人愉快而美观的。

情感虽然是各自独立的，而当它們同时存在时，就会自然地互相融合；因此，当福或禍被置于那样一种情况之下，以至除了直接的欲望情感或厌恶情感之外，还引起了任何特殊的情緒，那么欲望情感或厌恶情感必然获得新的力量和猛烈程度。 421

除了其他的情况以外，任何对象在刺激起相反的情感来时，就有这种情形发生。因为我們可以观察到，两种情感的对立通常在精神中产生一种新的情緒，而且比势力均等的任何两个感情的并发能够产生更大的紛乱。这种新的情緒很容易地轉化为那个主导的情感，而把它的猛力增加到超过那种情感在不遇抵抗时所能达到的程度。因此，我們自然而然地希望得到被禁止的东西，并且仅仅因为某些行为是不合法的而喜欢去做它們。义务概念在和情感相反时，很少能够克服情感；而且当这个概念产生不出那个效果来时，它就反而在我們的动机和原則之間产生了一种对立，因而增强了那些情感。

不論那种对立情况发生于內在的动机或外在的阻碍，都有同样的效果。在两种情形下，情感通常都获得新的力量和猛力。心灵克服障碍所作的努力刺激起了精神，并使情感活跃起来。

不定心理也和对立有同样的影响。思想的激动，它由一个观点到另一个观点的迅速的轉变，随着各种观点而接續出现的各种情感；所有这些情况都在心中产生一种激动，并且合并于主导的情感中。

在我看来，安心所以减弱人的情感，沒有任何其他自然的原因，而只是因为安心消除了增加情感的那种不定心理。心灵处

于自在的状态中时，就立刻萎靡下去；为了要保持它的热忱，必422须时时刻刻有一个新的情感之流予以支持。由于同样理由，絕望虽然与安心相反，也有同样的影响。

最有力地刺激起任何感情来的方法，确实就是把它的对象投入一种阴影中、而隐藏其一部分，那个阴影一面显露出足够的部分来，使我們喜欢那个对象，同时却給想像留下某种活动的余地。除了模糊现象总是伴有一种不定之感以外，想像在补足这个观念方面所作的努力，刺激起了精神，因而給情感增添了一种附加的力量。

絕望和安心虽然是相反的，却产生了同样的效果；别离被观察到有两种相反的效果，它在不同的情况下，或者是增强情感，或者是减弱情感。拉罗希福科公爵(Duc de la Rouchefoucault)〔譯注〕說得好：别离消灭微弱的情感，却增强强烈的情感；正如大风虽能吹灭蜡烛，却会吹旺一堆大火。长期别离自然地减弱我們的观念，削弱我們的情感：但是在观念强烈生动、足以支持自己的时候，由别离而生起的不快反而会增强情感，給予情感以新的力量和猛力。

〔譯注〕　拉罗希福科(1613—1680)，巴黎人，著有回忆录，道德准則。

第五节　論习慣的效果

但是在增减我們情感、化乐为苦和化苦为乐这些方面，再沒有东西比习慣和重复有更大的效果。习慣对于心灵有两种原始的效果，一种是使任何行为的完成或对任何对象的想像顺利无阻，一种是以后使它对于这种行为或对象有一种趋向或傾向；我

們根据这些效果，就可以說明习慣的所有其他效果，不論它們是如何奇特的。

当灵魂致力去完成它所不熟习的任何行为或想像它所不熟习的任何对象时，各种官能就有某种倔强性，而且精神在新的方向中运动时，也有些困难。由于这种困难刺激起精神，所以就成 423 了惊异、惊訝、和由新奇而产生的一切情緒的来源；而且它本身是很令人愉快的，正如把心灵活跃到某种适当程度的每种事物一样。但是惊异虽然本身是令人愉快的，可是因为它把精神激动起来，所以它就不但增强我們的愉快感情，而且也增强我們的痛苦感情，这是符合于前述的原則的，就是：凡先行于或伴随着一个情感的每一种情緒都容易轉变成那种情感。因此，每一种新的事物都是最能感动人的，并且給予我們以比它（严格地說）原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再向我們返回来时，新奇性就逐漸消逝了，情感低落下去，精神的激动已經过去，我們就較为平静地观察那些对象了。

重复作用逐渐地产生了一种順利之感。順利是心灵中另外一个非常有力的原則，并且是快乐的一个必然的来源，如果順利不超过一定程度以外。这里可以注意的是：由新奇而来的快乐，不但有增强苦感的傾向，而且还有增强快感的傾向，而由适当程度的順利所发生的快乐則沒有这种傾向。順利所給予的快乐并不在于精神的激动，而在于精神的順暢的活动；这种活动有时会成为非常有力，以至把痛苦轉变为快乐，并且在相当时候以后使我們对原来是极为生硬、令人不快的事物感到一种兴趣。

但是还有一点：顺利虽然把痛苦轉化为快乐，可是当順利程

度太大，使心灵的活动变得微弱无力、不足以再使心灵继續感到兴趣并提起精神来时，它就把快乐轉变为痛苦了。的确，只有自然地伴有某种情緒或情感的对象，才会因为过多的重复，以致那种情緒或情感消失去了，其他任何对象却很少会由于习慣而变424 得令人不快的。云、天、树、石，不論如何重复出现，一个人在思考它們时，永远不会发生厌恶。但是当女性、音乐、宴会、或本来应該是愉快的任何东西，变得淡漠起来时，就容易产生相反的感情。

但是习慣不但使人順利完成任何行为，而且还使人有完成那种行为的傾向和趋向，如果那种行为并不是完全令人不愉快的，同时也决不能成为傾向的对象的。依照一位已故的卓越哲学家的說法，这就是习慣所以增强一切积极习性，而减弱消极习性的理由所在。順利的习慣由于使精神的活动成为微弱无力，因而消除了消极习性的势力。但是在积极习性中，由于精神足以充分地維持自己，所以心灵的傾向就使精神增添新的势力，促使精神更有力地傾向于那种行动。

第六节 論想像对情感的影响

想像和感情有一种密切的結合，任何影响想像的东西，对感情总不能是完全无关的：这一点是可以注意的。每当我們的禍福观念获得一种新的活泼性时，情感就变得更加猛烈，并且随着想像的各种变化而变化。这种情形是否由于上述“任何伴随的情緒都容易轉入于主导的情感”的那个原則而来，我将不加断定。我們有許多例子可以証实想像对情感的这种影响，这对于

我现在的目的来說，就已經够了。

我們所熟悉的任何快乐，比起我們虽认为是高一級的、但完全不知其本性的其他任何快乐来，更能影响我們。对于前者，我們能够形成一个具体而确定的观念；对于后者，我們只是在一般的快乐概念下加以想像；我們的任何观念越是一般的和普遍的，425 它对想像的影响便一定就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被考虑的一个特殊观念，可是通常是較为模糊的；这是因为我們用以表象一个一般观念的特殊观念，永不是固定的或确定的，而是容易被其他同样地能够加以表象的特殊观念所代替的。

希腊史中有一段著名的史实，可以說明我們现在的目的。泰米托克里斯(Themistocles)〔譯注〕向雅典人說，他拟就一个計划，那个計划对公众非常有利，但是他如果把这个計划告訴他們，那就必然要破坏那个計划的执行，因为那个計划的成功完全依靠于它的秘密执行。雅典人不授予他以便宜行事的全权，而却命令他把他的計划告訴阿雷司提狄斯(Aristides)，他們完全信賴阿雷司提狄斯的机智，并且决心盲目地遵从他的意见。泰米托克里斯的計划是秘密地纵火烧毁結集在邻港中的希腊各邦全部舰队，这个舰队一經消灭，就会使雅典人称霸海上，沒有敌手。阿雷司提狄斯返回大会，并对他們說，泰米托克里斯的計划是最为有利的，但同时也是最为不义的：人民一听这話就一致否决了那个計划。

一位已故的著名历史家① 非常贊美古史中的这一段史实，

① 罗林先生。

以为是极少遇到的一段独特的紀載。他說，这里，他們不是哲学家，哲学家們是容易在他們的学院中确立最精美的准則和最崇高的道德規則，并且断定利益是不应該先于正义的。这里是全体人民对于向他們所提出的提議都感到关心，他們认为那个提426 議对于公益有重大的关系，可是他們却仅仅由于它违反正义而毫不迟疑地一致予以否决了。在我看来，我看不到雅典人这次举动有什么奇特之点。使哲学家們易于建立这些崇高准則的那些理由，同样也趋向于部分地減少了希腊人那种行为的美德。哲学家們从不在利益与正直之間有所权衡，因为他們的判断是一般的，他們的情感和想像都不关心于对象。在現在的情形下，利益虽然对雅典人是直接的，可是因为它只是在一般的利益概念下被认知的，而并不借着任何特殊的观念被想到的，所以这种利益对于他們想像的影响必然沒有那么大，因而也不会成为那么猛烈的誘惑，就像他們先已知道它的一切情况时那样。否則我們难以設想，那样一批正像人們通常那样地是不公正而暴烈的全体人民如何竟会一致坚持正义，而抛弃任何重大的利益。

任何新近享受而記忆犹新的快乐，比起痕迹雕残、几乎消灭的另外一种快乐，在意志上的作用要較为猛烈。这种情形的发生，岂不是因为在第一种情形下，記忆帮助想像，并給予它的概念一种附加的强力和活力么？关于过去快乐的意象如果是强烈和猛烈的，它就把这些性质加于将来的快乐观念上，因为将来的快乐是由类似关系与过去的快乐联系起来的。

一个适合于我們生活方式的快乐比起对我們的生活方式是陌生的快乐来，更能刺激起我們的欲望和爱好。这个现象可以

由同一原則加以說明。

最能把任何情感灌注于心灵中的，就是雄辯，雄辯能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表象出来。我們自己也可以承认那样一个对象是有价值的，那样一个对象是可憎的；但是在一位演說家刺激起想像、并給这些观念增添力量之前，这些观念对于意志或感情也許只有一种微弱的影响。 427

但是雄辯并非总是必需的。别人的单純意见，尤其是在情感增添它的势力时，会使一个关于禍福的观念对我們发生影响，那种影响在其他情形下是会完全被忽略掉的。这是发生于同情或传导原則；而同情正如我前面所說，只是一个观念借想像之力向一个印象的轉化。

值得注意的是：生动的情感通常伴随着生动的想像。在这一方面，正像在其他方面一样，情感的力量一方面决定于对象的本性或情况，一方面也决定于人的性情。

我已經說过，信念只是与现前印象相关的生动的观念。这种活跃性对于刺激我們的全部情感，不論平静的或猛烈的，都是一个必要的条件；至于想像的单純虛构，則对于两者并沒有任何重大影响。虛构过于微弱，不能把握心灵，或引起任何情緒。

〔譯注〕 泰米托克里斯（公元前525—459）是雅典将領兼政治家。

第七节　論空間和时間的接近和远隔

我們很容易举出理由說明，为什么与我們接近的每一种事物（不論是空間上接近或时間上接近），都以一种特殊的强力和活泼性被人想像，并且它对想像的影响超过了其他任何对象。

我們的自我是密切地呈现于我們的，而且凡与自我有关系的任何东西都分享着那种性质。不过一个对象如果是那样远隔，以至失掉了这种关系的优势，那么为什么它越是再远隔一些，它的观念还会变得越是微弱而模糊呢？这一点或許需要一种較为詳細的考察。

显而易见，想像永远不能够完全忘記我們存在其中的空間点和时間点；想像总是由情感和感官得到关于时空点的那些經常的报导，以至想像不論如何把它的注意轉向外面的、远隔的对象，它在每时每刻都要被迫来反省现在。还有可以注意的一点是，在想像我們所认为实在的、存在的对象时，我們总是在其应有的秩序和位置下来考虑它們，从来不由一个对象跳到与之远隔的其他一个对象，而总要經历位于它們中間的全部那些对象，至少是要粗略地加以检视。因此，当我們反省与我們远隔的任何对象时，我們不但先要經历位于我們和那个对象之間的一切对象，然后再达到那个对象，而且每一刹那都得重复那个过程，因为我們每一刹那都被召唤回来考虑自己和自己的现前情况。我們很容易設想，这种間断必然把观念削弱，因为它打断心灵的活动，而且使想像不能那样紧张連續，一如在我們反省一个近处的对象时那样。在我們要达到一个对象时，所走的步子越少，而且路途也越是平坦，这种活跃性的减低便越不会那样明显地被感觉到，但是随着距离和困难的程度仍然会或多或少地被观察到。

因此，这里我們要考究远近两类对象；接近的对象借着它們与我們的关系，就在其强力和活泼性方面接近于印象；远隔的对象，由于我們想像它們的方式有了間断，出现在較为微弱、較为

不完全的观点之下。这就是这些对象在想像上的作用。如果我的推理是正确的，它們在意志和情感上也一定有一种与此成比例的效果。接近的对象比远隔的对象必然有大得很多的影响。因此，我們发现在日常生活中人們所主要关心的是那些在空間和时間上与他們不很远隔的对象，他們只享受现在，而将远隔的对象留給机会和命运来照管。你如果向一个人讲他三十年以后的状况，他将不理睬你。你要是和他談明天将发生的事情，他就会注意傾听。家中摔破一面鏡子，比千百里外一所房子着了火，更能引起我們的关切。

429

还有一点：空間和时間两方面的远隔虽然在想像上、并因而在意志和情感上有重大的效果，可是远隔的效果在**空間**上比在**时間**上要小得多。二十年的时間比起历史、甚至比起某些人記忆所及的时間来，确实只是一段很短的时間距离，可是我怀疑，三千里之远或者地球上所能有的最大距离，是否能够像在前一种情形下那样显著地减弱我們的观念，减低我們的情感。一个**西印度商人**会告訴你說，他对于**牙买加**发生的事情相当关心；可是很少有人展望到遙远的将来，以至害怕很远的未来事件。

这个现象的原因显然一定是在于空間和时間的不同的特性。任何人无需求助于形而上学，就容易观察到空間或广袤是由分布于某种秩序中的并存着的、并且能够同时呈现于視觉或触觉的若干部分所組成。相反，时間或接續，虽然也是由若干部分組成，可是每一次只能以一个部分呈现于我們；而且时間的任何两个部分永远不能同时并存。这两种对象的这些性质在想像上有一种适当的效果。广袤的各个部分因为对各个感官来說

是能够結合起来的，所以在想像中得到了結合；一个部分的出现既然不排除另一部分，所以思想通过接近的各部分間的推移或过渡，就因此較为順利而容易。在另一方面，时間的各部分在实际存在中的不能并存，就把它們在想像中分离开来，并使那个官能〔想像〕**难以**推溯任何一长串或一系列的事件。每一个部分必 430 然是单独而孤立地出现，而且必須先驅除了被假設为紧接在它之前存在的部分，才能依次进入想像中間。因此，时間方面的任何距离就比空間方面的同样距离在思想中引起較大的間断，因此使观念、并因而使情感大为削弱；因为依照我的体系来說，情感在很大程度上是依靠想像的。

与前面现象性质相同的，还有另外一个现象，就是：**同样的距离在将来比在过去有較大的效果**。在意志方面，这种差异是容易說明的。因为我們的任何行为既然都不能够改变过去，所以过去不能决定意志，是不足奇怪的。但是在情感方面，問題还是新穎的，值得我們考察。

除了我們有通过空間点和时間点依次前进的一种傾向以外，我們的思想方法还有另外一个特点，协同产生这种现象。在安排我們的观念时，我們永远順着时間的接續方式，容易由考虑任何对象进到紧随其后的对象，而不容易进到在它以前发生的对象。除了其他的例子以外，我們也可以从历史叙事所永远遵守的那个次序来明了这一点。除了絕对必要之外，沒有任何东西能迫使一个历史家打破时間的順序，而在其叙事中把实际在以后发生的事情提前叙述。

这一点也很容易地应用到现在的問題上，如果我們回顧一

下我前面所説过的話，即人的现在情境永远就是想像的情境，而且我們是从这里进而想到任何远隔的对象的。当一个对象是过去的，那么由现在进到它的那个思想进程是违反自然的，因为那是由一个时間点进到先前的一个时間点，更由那一个点进到先前的另一个点，这都是与自然的接續进程相反的。在另一方面，当我們把思想轉向一个将来的对象时，我們的想像就順着时間之流向前移动，依着一个似乎最自然的順序达到那个对象，永远 431 是由一个时間点进到紧随其后的那一点。这种順利的观念进程有利于想像，使它在較为强烈、較为充分的观点下来想它的对象；相反，如果我們在自己的进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服由违反想像的自然傾向而发生的种种困难，想像便不能在那样强烈而充分的观点下来想它的对象。因此，过去的些小距离程度就比将来的大得許多的距隔程度，在打断和减弱想像方面有更大的效果。由它对想像所有的这种效果，就发生了它对意志和情感的影响。

还有另外一个原因，既是有助于产生同样的效果，而且也是由决定我們依据观念的接續来追溯相似的时間接續的那种想像的性质发生的。当我們从现在的刹那来考虑将来和过去的两个同样远隔的时間点时，那么显而易见，抽象地考虑起来，它們与现在的关系是几乎相等的。因为将来在某时候会成为现在，过去也曾有一度是现在。因此，我們如果能够消除想像的这种性质，过去和将来的同样距离将有一种类似的影响。不但当想像停留不动、由现在的刹那观察将来和过去时，情形是如此，而且即使它改变它的位置、而使我們处于各个不同的时期时，情形也

是如此。因为在一方面，当我們假設自己存在于现在剎那和将来对象之間的某一时間点上时，我們就看到将来的对象接近我們，过去的对象后退、而变得更远；而在另一方面，在假設我們存在于现在与过去中間的一个时間点上时，过去就接近我們，而将来則更变得辽远了。但是由于上述的想像特性，我們宁願把我們的思想确定在现在和将来之間的一个时間点上，而不願把它置于现在与过去之間的一个点上。我們願意推进我們的存在，而不願延緩我們的存在；我們順着似乎是时間的自然接續順序，由过去进到现在，再由现在进到将来。因此，我們就想像将来每时每刻流近我們，而过去則每时每刻在后退。因此，同样一个距离在过去和在将来、对想像并沒有同样的效果，这是因为我們认为过去的距离不断在增加着，而将来的距离却不断在减少。想像預料事物的进程，并且在对象所趋向的那个状态下观察对象，一如在被认为是现在的那个状态下观察对象一样。

432

第八节 論空間和时間的接近和远隔(續)

我們已經說明了三个似乎很可注目的现象：为什么距离削弱了想像和情感；为什么时間方面的距离比空間方面的距离有較大的效果；为什么过去的时間距离比将来的时間距离有更大的效果。我們现在必須考察似乎与这些现象可說是相反的三种现象：为什么一个很大的距离增加我們对一个对象的珍視和敬慕；为什么时間方面那样一种距离比空間方面那样一种距离、更能增加这种珍視；为什么过去时間的距离比将来时間的距离更有这种作用。我希望，这个題目的奇特、可以使我有理由对它作

較长的討論。

先从第一个现象談起，即为什么一段很大的距离能够增加我們对于一个对象的珍視和敬羡。显而易见，单純观察和思維任何巨大的对象，不論是接續着的或是占有空間的，都会扩大我們的灵魂，而給它以一种明显的愉快和快乐。广大的平原、海洋、永恒、漫长的世紀，所有这些都是使人愉快的对象，超过任何虽然是美的、而沒有适当的巨大和它的美配合的东西。当任何远隔的对象呈现于想像前时，我們自然就反省到間隔着的距离，并借此想像到某种巨大而宏伟的东西，获得了通常的快乐。但是因为想像容易由一个观念轉到另一个与之相关的观念，而把第一个观念所刺激起来的一切情感传到第二个观念，所以对这段距离所发生的那种敬羡就自然地扩散到那个远隔的对象上面。因此，我們就发现，对象不一定要实际远离我們，才能引起敬羡；一个对象如果借着观念的自然联結把我們的观点轉移到任何巨大的距离，那就够了。一个大旅行家虽然和我們处在同一个房間内，仍然被认为是一个了不起的人物；一个希腊的奖章虽然放在我們的柜子里面，也总是被认为是珍貴的古董。这里，对象借着自然的推移就把我們的观点轉到远方和远古；而由这距离发生的那种敬羡，借着另一次的自然推移，又返回到了那个对象上面。 433

但每一种大的距离虽然都引起对于远隔对象的敬羡，可是时間方面的距离比空間方面的距离还有更大的效果。古代的半身像和銘刻比日本的棹子更是被人珍貴；且不說希腊人和罗馬人，我們就是对于古代迦勒底人和埃及人比对于近代中国人和

波斯人确是更加尊敬，宁肯費更多的无益的辛苦去澄清前者的历史和年代，而不肯費較少的辛苦去作一次航行，确实地去了解后者的性格、学术和政府。我不得不离題稍为远些，以便說明这个现象。

人性中有一个很可注目的性质，就是：任何一种障碍若是不完全挫折我們，使我們丧胆，則反而有一种相反的效果，而以一种超乎寻常的伟大豪迈之感灌注于我們心中。在集中精力克服障碍时，我們鼓舞了灵魂，使它发生一种在其他情况下不可能有 434 的昂揚之感。順境使我們的精力閑散无用，使我們感觉不到自己的力量，但是障碍却喚醒这种力量而加以运用。

反过来說，也是眞的。障碍不但扩大灵魂的气概，而且灵魂在充滿勇气和豪情时，还可以說是要故意寻求障碍。

> 他渴望：
> 在怯弱的群兽中如願地出現
> 一头口吐泡沫的野猪；
> 或者，有一只褐獅闖下山来。①

凡能支持情感和充实情感的东西，都使我們愉快；正如在另一方面，凡使情感微弱无力的东西也都使人不快一样。既然障碍有第一种效果，而順利有第二种效果，所以就无怪心灵在处于某种心情中时，就要寻求障碍而厌恶順利了。

这些原則不但影响情感，也影响想像。我們只須一考究高峰和深淵对想像的影响，就可以相信这一点。任何一个高峰都传

① 中譯本編者按：这两句詩引自古拉丁詩人味吉尔（Virgil）：《伊尼德》，第四卷，原书未注明。

来一种驕傲，或使想像有崇高之感，并使人幻想比下面的人高出一等；反过来說，也是一样，一种崇高而强烈的想像也传来上升和高超的观念。因此，我們就可說是把一切好的东西的观念和高的观念結合起来，并把坏的东西的观念和低的观念联系起来。天堂被假設为高高在上，地獄被假設为处于深淵。一个高貴的天才被称为高超的、崇高的天才。“于是振翼起飞，离开湿漉漉的土地”。在另一方面，一个粗俗而肤浅的想法就被人不加分别地称为低下或低劣。繁荣称为上升，困苦称为下降。国王們被认为处于世間的頂点，而农民和雇工被称为处于最低的地位。这些思想方法和表达方法，并不像初看时显得的那样不关重要。

无論常識或哲学都明显地看到，高和低并沒有自然的和本质的差别，这种区别仅仅是发生于产生了由上而下的运动的物质的重力。在地球这一部分所称为上升的那个方向，在我們对蹠的地方，就被称为下降。这种情形的发生，只是因为物体有一种相反的傾向。我們确实知道，不断影响我們感官的那些物体的傾向，必然由于习惯的緣故在想像中也产生一种相似的傾向，并且当我們想到任何位于高处的对象时，它的重量的观念就給予我們以一种傾向，要把它由它所在的那个地位运送到直接位于其下的地方，如此一直下去，最后达到地面，才使这个物体和我們的想像都同样地停止下来。由于同样理由，我們在由下往上想时也感到一种困难，而在由低的对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感，就像我們的观念由它的对象获得了一种重力似的。証明这一点的有一个事实，就是我們发现音乐和詩歌中被人努力钻研的流暢被称为降調、收音或乐阶；流暢的观念給我

435

们传来下降的观念，正如下降产生流暢一样。

因此，想像既然在由低的趋向高的时候，在它的內在的性质和原则方面发现一种抵抗，而灵魂被喜悅和勇气所鼓舞时、既然在某种意义上要找寻抵抗，并且当想像的勇气遇到可以滋养它并运用它的场所时，它便迅速投入那种思想或行动的場所；所以结果就是，凡借触动情感或想像来鼓舞和活跃灵魂的每样东西，自然给想像传来这种向上的傾向，并决定它反着它的思想的自然之流而逆行。想像的这种向上的进程符合于心灵当前的傾向；那种困难不但不消灭它的活力和敏捷，反而有支持它、促进它的相反作用。因为这个理由，所以美德、天才、权力和財富，就和高超与崇高结合起来；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微结合着一样。如果我们的情形正和密尔頓所描写的天使的情况一样，认为下降是逆行，并且不費辛苦和强制便不能下降，那么这种事物的秩序就会完全倒轉过来；这可以由下面这一点看出来，就是：上升与下降的本性是由困难和傾向得来的。因此，它们的每一个结果也都是由那个来源发生的。

这一切都很容易应用于现在的問題，即为什么时間上的巨大距离比空间上的同样距离产生了对于远隔的对象的較大的尊敬。想象由一个时間部分进到另一个时間部分时，比它在空間的各部分間的推移，要較为困难；这是因为空間或广袤在我們的感官看来是联合着的，至于时間或接續則永远是間断的、分割的。这种困难在与短的距离結合起来时，就打断并削弱了想像；但是在巨大的距离方面却有相反的效果。心灵由于它的对象的巨大而昂揚起来以后，由于想像的困难而格外昂揚起来；心灵因

为每一刹那都被迫重新努力由时間的一部分推移到另一部分，所以就比在空間的各部分之間推移时，感到一种較为活跃而崇高的心情，因为在空間的各部分方面观念是順利和方便地向前流动的。在这种心情中，想像如同通常那样是由考虑距离进而观察远隔的对象，使我們对它相应地发生一种尊敬；古代一切遺物所以在我們看来那样珍貴，并且比由世界上最辽远的地方所带来的东西都显得更有价值，其原因就在于此。

我所提到的第三个现象将是这一点的充分的証实。并非任何一种时間距离都有产生尊敬和珍視的效果。我們不容易想像我們的后代会超过我們，或者和我們的祖先并駕齐驅。这个现象所以显得更加可以注意，乃是因为将来的任何距离都不如过去同样的距离那样地减弱我們的观念。过去的距离在很大的时候虽然比将来的同样距离更能增加我們的情感，可是短的距离却有减弱情感的較大的影响。 437

在我們通常的思想方式中，我們处于过去和将来的中间地位；我們的想像既然感觉难以沿着过去往后退，而易于循着将来的途径前进，困难就传达来上升的概念，而順利則传来相反的概念。因此，我們就想像我們的祖先可說是高高地在我們的上面，我們的后代則在我們的下面。我們的想像达到前者时需要努力，而达到后者时却很容易：在距离小的时候，这种努力就减弱想像；但是在伴有一个适当对象时，它便扩大并提高想像；正如在另一方面，順利之感在距离小的时候帮助想像，但是在想像考虑任何巨大的距离时反而要减弱它的力量。

在結束这个关于意志的題目之前，我们如果用几句话总结

前面关于本題所述各点以便把全部論証更清楚地置在讀者前面，那也許不是不适当的。我們平常所謂情感，是指任何禍福呈现出来时、心灵所发生的一种猛烈的和明显的情緒；或者当任何一个对象呈现出来、借着我們官能的原始結构特别适宜于刺激起一种欲望，这时也有情感发生。我們所謂理性也是指着与情感性质相同的感情而言；不过这一类感情的作用較为平静，并不引起性情的混乱；这种平静状态使我們对于这些情感发生一种錯誤，使我們誤认为它們只是我們理智官能的結論。这些猛烈的和平静的情感的原因和結果都是相当容易变化的，并且在很大程度上依靠于每个人的特殊的性情和心情。一般說来，猛烈的情感对于意志有一种較为有力的影响；虽然我們也常常发现，438 平静的情感在得到反省的配合和决心的支持时，也足以控制情感的最暴烈的活动。使这方面整个情形較为不易断定的原因是：平静的情感容易轉变为猛烈的情感，轉变的原因或是由于性情的变化，或是由于对象的条件和情况的变化，例如由任何伴随的情感借来了力量，或是由于习惯之力，或是由于想像受了激动。总而言之，一般人所說的这种理性和情感的斗爭使人生变得多样化了，不但使人們彼此互相差异，而且使各人自己在各个时間中也各不相同。哲学只能說明这个斗爭中少数的較为重大、較为明显的結果；而必須舍去一切較微小、細致的轉变，因为那些轉变所依靠的原則是太細微了，不是哲学所能掌握的。

第九节 論直接的情感

我们很容易观察到，不論直接的或間接的情感都是建立在

痛苦和快乐上面的，而且为了产生任何一种感情，只須呈现出某种禍福来就够了。在除去痛苦和快乐之后，立刻就把爱与恨、骄傲与謙卑、欲望与厌恶，以及我們大部分的反省的或次生的印象也都消除了。

由禍福最自然地并且不用絲毫准备而发生的那些印象，就是伴有意志作用的欲望与厌恶、悲伤与喜悦、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始的本能傾向于趋福避禍，即使这些禍福只被认为是存在于观念之中，并且被认为是只存在于任何将来的时期。

但是假設有一个直接的痛苦或快乐印象，而这个印象是由一个与我們自己或其他人有关的对象发生，这也并不阻止爱好或厌恶以及連带的情緒发生，而却进一步在与心灵中某些潜伏的原則会合起来以后，刺激起驕傲或謙卑，爱或恨等新的印象。439 使我們趋向或避开对象的那个傾向仍然继續起着作用，但是却与由印象和观念的双重关系发生的那些間接情感結合起来。

这些間接的情感永远是令人愉快的或令人不快的，所以就給直接的情感增添了一种附加的力量，并增加了我們对于对象的欲望和厌恶。例如，一套漂亮的衣服由于它的美产生了一种快乐；这种快乐产生了直接情感、或意志和欲望的印象。其次，这些衣服在被认为属于我們自己时，双重关系就给我們传来驕傲的情緒，这种情緒是一种間接的情感；伴随那种情感而生的快乐，又返回到直接感情上，而給予我們的欲望或意志、喜悦或希望以一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候，它就产生了喜悦。当禍

害处于同样情况时，就发生了悲伤或悲哀。

当福利或禍害不确定时，于是随着这两方面的不确定的程度，发生了恐惧或希望。

欲望发生于单純的福利，厌恶发生于禍害。当身心的行动可以达到趋福避禍的目的时，意志就发动起来。

除了福利与禍害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动或完全无法說明的本能。属于这一类的有欲求我們的敌人受到懲罰和希望我們友人得到幸福的心理；还有饥餓、性欲、以及其他少数的肉体欲望。恰当地說，这些情感是产生禍福的，而不是由它們而发生的，如其他感情那样。

除了希望与恐惧以外，直接感情中沒有一种值得我特别注意；这两种感情我們将在这里力求加以說明。显而易见，由于它的确定性而会产生悲伤或喜悦的那个事件，当它只是很可能的和不确定的时候，就总是会产生恐惧或希望。因此，为了理解这个条件之所以造成那样大的一种差异的理由起见，我們必須回顾一下我在前一卷关于概然性的本质所說过的話。

440

概然性发生于几个相反的机会或原因的对立，心灵因此不能固定于任何一面，而是不断地在两方面来回搖摆，在一个时刻决定认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的。想像或知性（随便称它是什么都可以），在相反的观点之間来回变动；它虽然也許較多次地轉向于一方面，可是由于若干原因或机会的互相对立，不可能停止在任何一方面。問題的*反*和*正*的两方面交替地占到优势；心灵在观察对象的一些相反的原則时，

发现了那样一种彻底消灭全部确实性和确定意见的反对情形。

假設我們怀疑它的存在的那个对象是一个欲望或厌恶的对象，那么显然，随着心灵轉向这一方面或那一方面，它必然感觉到一种暂时的喜悦或悲哀的印象。我們欲求它存在的一个对象，当我們想到产生它的那些原因时，就使我們愉快；由于同一理由，在相反的考虑下就要刺激起悲伤或不快：所以正像知性在一切概然問題方面是在相反的观点之間搖摆不定一样，各种感情也必然同样地在相反的情緒之間搖晃不定。

如果我們考究人类心灵，我們将发现，就情感而論，心灵并不如管乐器似的，在依次吹出各个音調时，吹气一停，响声就停頓了；心灵倒像一具弦乐器，在每次弹过之后，弦的震动仍然保留某种声音，那个声音是不知不觉地逐渐消逝下去的。想像异常敏捷而迅速，但是情感却迟緩而頑强；因为这种理由，当任何对象呈现出来，給予想像以許多不同的观点，給予情感以許多不 441 同的情緒，这时想像虽然迅速地改变它的观点，可是每一次弹动并不都产生一个清楚而明晰的情感調子，而是一种情感永远要与他种情感混杂在一起。随着概然性之傾向于福或禍，喜悦或悲哀的情感就在心情中占了优势，因为概然性的本性就在于在一个方面投以多数的观点或机会，或者投以（这也是同样的說法）一种情感的較多次的重复，或者投以那种情感的較高程度，因为它把若干分散的情感集合为一个情感。换句話說，悲伤和喜悦既然借着想像的两个相反观点而互相混合起来，所以它們就通过它們的結合产生了希望和恐惧两种情感。

在这个題目方面，关于我們现在所研究的各种情感的反对

情况；可以提出一个很奇特的問題来。我們可以观察到，各种相反情感的对象如果同时呈现出来，那么除了优势的情感增强以外（这种增强，前面巳經說明，通常是由两个对象的初次相碰或相遇而发生的），有时两种情感隔开短的时間接續出现；有时两种情感互相消灭，沒有一种发生；有时两者保持結合在心灵中間。因此，人們就可以問：我們能用什么理論說明这些变化，我們能把这些变化归約于什么一般的原則。

当相反的情感发生于完全差异的对象时，这些情感是交替发生的，观念方面由于缺乏关系，使那些印象互相分开，而阻止它們的互相对立。例如，一个人由于訴訟失敗而苦恼，由于得子而欢喜，他的心灵由愉快的对象轉到禍患的对象时，它的活动不442 論如何敏捷，也难以用一种感情来調和另一种感情、并因而处于两者之間的中立状态。

当同一事件是混合性质、而在其各种不同的条件中含有某种禍害的成分和某种幸运的成分时，則心灵就容易达到那种平静状态。因为在那种情况下，那些情感借着彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平静状态。

但是，第三点，假設那个对象不是一种禍与福的混合物，而是被认为在某种程度上很可能的或很不可能的；那么，我可以說，在那种情形下，两种相反的情感将同时存在于灵魂中，并不互相消灭，互相調和，而将共存在一起，并借两者的結合产生第三个印象或情感。两种相反的情感只有当它們相反的活动恰好互相冲突，而它們的方向和它們所产生的感觉也是互相反对时，它們才能互相消灭。这种精确的冲突依靠于那些情感所由以发

生的那些观念的关系，并且随着关系的大小程度而有全部或局部冲突的情形。在概然性方面，两种相反的机会有那样大的关系，以至决定同一个对象的存在或不存在。不过这种关系远不是完善的，因为有些机会落在存在一方面，另外一些机会落在不存在一方面：而存在与不存在是完全互不相容的对象。我們不可能一次观察两种相反的机会和依靠于这些机会的結果；想像必然要在两者之間来回交替地流动。想像的每一种观点都产生其特有的情感，这个情感逐漸消沉下去，而在經过了一次弹击之后，跟着就有明显的震动。各个观点的互不相容，使各种情感不能沿直綫互相撞击（如果可以这样說），可是它們的关系仍然足以使它們的較为微弱的情緒互相混和。希望和恐惧就是按照这个方式由悲伤和喜悅两种相反情感的不同的混合程度而发生，443 由它們的不完全的联合和結合而发生的。

总而言之，各种相反的情感，如果发生于不同的对象，它們便交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它們便彼此互相消灭；如果是由任何一个对象所依靠的相反的和互不相容的机会或可能性发生，它們便同时存在，互相混和。在这整个事情中間，显然看到了观念关系的影响。如果相反情感的对象是完全差异的，这些情感就像两个瓶子里两种相反的液体一样，彼此沒有影响。如果对象是紧密关联着的，則与之相应的情感便如咸和酸一样，在混和之后便互相消灭。如果关系比較的不完全，而成立于对同一对象所有的相反的观点，則两种情感便如油和醋一样，不論如何混和，总不能完全結合和融合。

关于希望和恐惧的假設本身既然带有自己的明白性，所以

我們在給予証明的时候、可以簡略一些。少数几个有力的論証胜过許多微弱的論証。

两方面的机会如果相等，而且不論在哪一方面都看不出优势来时，恐惧与希望两种情感就可以发生。不但如此，在这种情况下，这两种情感还是最为强烈的，因为心灵这时沒有可以依止的任何基础，而在极度的不确定状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入較大程度的概然性，你就会立刻看到，那个情感扩散于整个組合中，而把它渲染成为恐惧。再把概然性增大，并借此也把悲伤增强起来，于是恐惧就更占优势，終于随着喜悅程度的不断减低，而不知不觉地进入純粹的悲伤。在达到这种情况以后，你可以照方才增加悲伤的方式把悲伤减低；借着把那一面的444 概然性减低，你将发现情感每一刹那都变得晴朗起来，終于不知不觉地变为希望；而如果你借着增加概然性来增加組合中的那一部分，則希望又照同样方式逐漸轉为喜悅。这就显然証明，恐惧和希望两种情感是悲伤和喜悅的混合物，正如在光学中当你减少或增加組成一条通过三棱鏡的有色太阳光綫的两条光綫之一的数量之后，你如果发现它在組合中依照比例占到或大或小的优势时，那就証明、这条有色的太阳光綫是这两条光綫的一个組合体。我确信，不論自然哲学或精神哲学都不能有比此更为有力的証明了。

概然性分为两种：一种是对象本身眞正是不确定、而由机会所决定的；一种是对象虽然已經是确定的，可是对我們的判断来說是不确定的，我們的判断在問題的两方面都发现有若干的証明。这两种概然性都引起恐惧和希望；这个现象只能由两种概

然性所共有的那个特性发生，就是两者都共同具有的两种相反观点所給予想像的不定和搖摆。

通常产生希望或恐惧的，乃是一种很可能的禍福。因为概然推断原是一种搖摆不定的观察对象的方法，自然要在情感方面引起相似的混合和不定。不过我們可以說，任何时候这种混合如果可以由其他原因产生，那么虽然沒有概然性，恐惧和希望两种情感仍将发生；这一点必須被承认是现在这一个假設的一个令人信服的証明。

我們发现，一种禍害，在仅仅被认为是可能的时候，有时也就产生恐惧，尤其是这种禍害是很大的話。一个人在想到极度的痛苦和拷打时，即使他遭受这种禍害的危险非常小，也不免要战慄失色。概然性的渺小程度被禍害的重大程度所补償了。我們的感觉正如在那种禍害有較大的概然性的时候同样地生动。对极大的禍害仅仅作一次的观察，其結果就等于对微小的可能性作多次的观察一样。

不过不但可能的禍害会引起恐惧，就是被认为不可能的禍害也会引起恐惧；例如当我們立在悬崖絕壁的边上，就要发抖，虽然我們知道自己十分安全，对于是否前走一步完全是由自己作主的。这是由于禍害的迫近，影响了想像，正如禍害在确定的时候影响想像一样。但是一反省到我們的安全，这种心理便遭到冲击，立刻消失，因而它所引起的情感正如由相反的机会所产生的相反的情感一样。445

已經确定的禍害有时也和可能的或不可能的禍害一样，有产生恐惧的同样效果。例如，处于銅墙鉄壁、禁卫森严的监獄

中，毫无逃脱方法的人，一想到他所判处的酷刑时，就要战慄发抖。这只是由于那种确定的禍害是可怖的、駭人的；在那种情形下，心灵由于恐怖不断地排斥那种禍害，而那种禍害却不断地挤入思想中来。禍害已經确定无疑，不过心灵却不能忍受这种禍害的确定；由于这种变动不定，就产生了外表与恐惧完全相同的一种情感。

不但在禍福的存在是不确定的时候，就是在其种类不确定时，也有恐惧或希望发生。假如有一个人由他素来相信的人告訴他說，他的一个儿子突然被杀，那么显然，他一定要在得到究竟哪个儿子被杀的确息以后，这个事件所引起的情感才会确定成为純粹的悲伤。这里一种禍害是确定了，不过禍害的种类还未确定。因此，在这种場合下，我們所感到的恐惧并不混杂着任何喜悦在內，而其发生只是由于想像在各个对象之間来回摇摆的緣故。問題的每一方面在这里虽然都产生同样的情感，可是那种情感并不能确定下来，而却从想像得到一种惶惑而不定的活动，那种活动在其原因和在其感觉方面都是与悲伤和喜悅之間的混合和斗爭互相类似。

446 根据这些原則，我們就可以說明情感中的一个初看起来似乎很奇特的现象，就是惊訝容易变为恐惧，一切出乎意料的事情都使我們惊恐。由这一点所得出的最明显的結論就是，人性一般是怯懦的；因为当任何对象突然出现时，我們就立刻断言它是一种禍害，而不等到我們考察它的本性是善是恶，一下子就感到了恐惧。我說这是最明显的結論，不过在进一步考察之下，我們将发现，这个现象需要用其他理由加以說明。一个现象的突然

性和奇特性都在心灵中自然地产生一种紛扰，正如我們所沒有料到的、不熟悉的每样事物一样。其次，这种紛扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心由于对象的冲击强烈而突然，因而是很猛烈的，使人感到不快，在它的动搖不定方面正类似于恐惧情感的感觉或悲喜的混合情感的感觉。恐惧的这个影像自然地就轉变为恐惧本身，使我們眞正害怕禍害的发生，因为心灵形成它的判断，总是根据现前的心情，而很少根据于对象的本性的。

由此可见，一切种类的不确定，都与恐惧有一种强烈的联系，即使它們并不由于它們所呈现于我們的相反的观点和考虑而产生了情感之間的任何对立。一个人在他的友人患病时离开了友人，比他在其身边时对友人感到較大的焦虑，虽然他就是在身边或許也无能为力，也不能判断病情的結果。在这种情形下，情感的主要对象，即友人的生死，虽然不論他在旁或不在旁，都是同样地不确定；可是他的友人的病况中有千万种細微情节，使他在确知之后，可以把观念固定起来，而阻止那种与恐惧密切相关的动搖不定。不确定在一个方面說来，对希望的关系的确也像对恐惧的关系一样，因为不确定在希望情感的組成中也是一个要素；但是它所以不傾向于那一面，則是因为不确定本身单独就是令人不快的，并与种种不快情感发生一种印象关系。 447

因此，我們对于一个人的細微情节的不确定，就增加了我們对于他的死亡或不幸的忧惧。霍拉斯曾經提到过这个现象。

"雛鳥在巢中，羽毛未丰滿，

母鳥离巢时，惴惴心不安，

惟恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；

虽則身在旁，无能为力焉。

不过我还要把恐惧与不确定互相关联的这个原則再推进一步，而主张說：任何一种怀疑都产生那种恐惧情感，即使它不論在那一方面都呈现出好的、合意的东西来。一个处女在新婚之夜就寝时，充滿了恐惧与忧虑，虽然她所期待的事情只是最高的快乐，是她久已渴望的事情。但是这种事的新奇和重大、願望和喜悅的混乱，使心灵非常惶惑，不知道应該固定在那一种情感上；因此，精神便发生一种忐忑不安，这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自然地蛻变成为恐惧。

这样，我們仍然发现，凡是使情感动搖或混杂、并附带有任何程度的不快感觉的东西，总是产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧而难以和它区别的情感。

我在这里只限于考察了在最单純而自然的狀况下的希望和恐惧，而不曾考究两种情感由各种观点和反省的混杂所可能发生的一切变化。恐怖、惊惶、惊愕、焦虑和其他那一类的情感，都只是各种各样程度不同的恐惧。我們很容易想像，对象改换一个情况，或思想改换一个方向，都会把甚至情感的感觉也改变了；这不但一般地說明了恐惧的一切特殊属类，也一般地說明了其他感情的特殊属类。爱可以表现为柔情、友誼、亲密、尊重、善意和其他許多的形式；归根到底，这些都是同样的感情，并且由同样原因发生，虽然其間小有差异，不必詳細說明。因为这个緣故，所以我一向才只限于考察主要的情感。

448

为了同样留意避免冗长，所以我也不去考察意志和直接情

感出现于动物方面的情况。因为，它們也和人类方面这些感情一样，都是性质相同，并且也由同样原因刺激起来，这是非常明显的。我把这一点留給讀者自己去观察；希望讀者同时考究到这一点对这个系統所增添的附加力量。

第十节　論好奇心或对眞理的爱

不过我想我們已經討論了心灵的那么多的不同的部分，并且也考察了那么多的情感，而却不曾有一度考究对眞理的爱好，虽然这种爱好是我們的一切探究的最初根源；我认为这是一个不小的疏忽。因此，在我們結束这个題目之前，应該給予这种情感一些考虑，并指出它在人性中的根源。这是非常特别的一种感情，因此，我們如果在我們所考察过的那些題目的任何一項之下来討論它，就不能不有陷于模糊和混乱的危险。

眞理有两种，一种是对于观念本身互相之間的比例的发现，一种是我們的对象观念与对象的实际存在的符合。确实，第一种眞理之所以被人追求，并不是单純因为它是眞理，而且給予我們快乐的也不单是結論的正确性。因为不論我們是用两脚规来发现两个物体的相等，或是借数学的証明来发现它，結論同样是正确的。在一种情形下，証明虽然是理証性的，而在另一种情形下，証明虽然只是感性的，可是一般地說，心灵对于两种証明都有同样的信念。在一种算术演算中，眞理和信念虽然也和在最深奥的代数演算中是一样性质，可是在演算中的快乐是极小的，如果它不至于陷入痛苦：这就显然証明，我們有时从眞理的发现所感到的愉快不是由眞理本身得来，而是由于它賦有的某些性 449

质得来的。

使眞理成为愉快的首要条件，就是在发现和发明眞理时所运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理永远不被人所珍貴的；甚至本身原是困难的道理，而我們在得到关于它的知識时，如果毫无困难，沒有經过任何思想或判断方面的努力，那种道理也不会被人重視。我們喜爱追溯数学家們的理証过程；但是一个人如果仅仅是把綫和角的比例告訴我們，我們也不会由此得到多大的愉快，虽然我們深信他的判断和誠实。在这种情形下，我們只要长着耳朵，就足以听到眞理。我們无須集中注意，或运用天才；而天才的运用是心灵的一切活动中最令人愉快而乐意的。

不过天才的运用虽然是我們由科学所获得的快乐的主要来源，可是我怀疑，单是这一点是否就能給予我們以很大的快乐。我們所发现的眞理必須还要有相当的重要性。我們很容易把代数問題增加到无穷，錐綫的比例的发现也是无尽的；可是很少数学家們喜欢做这类的研究，他們总是把思想轉向較有用、較重要的問題上面。现在的問題是，这种效用和重要性是以什么方式在我們心理上起作用的呢？在这个問題方面，困难发生于这一点上，即：許多哲学家們为了寻找他們所认为对世人重要而有用的眞理，消耗了他們的时間，損毁了他們的健康，忽略了他們的財富，可是由他們的全部行为看来，他們却沒有任何为公众服务的精神，絲毫也不关怀人类的利益。如果他們相信，他們的发现沒有任何重要性，那么他們就完全会失掉研究的兴趣，虽然他們对研究的結果实际上是毫不关心的：这似乎是一种矛盾。

为了消除这个矛盾，我們必須考究：有些欲望和爱好不超出想像的范围以外，而只是情感的微弱的影子和影像，并不是任何实在的感情。例如，假設有一个人观察任何一个城市的防御工事，考虑它們的天然的或人工的巩固性和有利条件，观察棱堡、壁垒、坑道和其他軍事建筑的配置和設計；显然，随着这些設施适合于达到它們的目的的程度，他将感到一种相应的快乐和滿意。这种快乐既然是发生于对象的效用，而不是发生于它們的形式，所以它只能是对于居民的一种同情，因为所有这些筑城技术都是为了居民的安全而采用的；虽然这个人可能是一个陌生人或是一个敌人，他的心中可能对居民毫无好感，甚至还对他們怀着憎恨。

的确，有人可以反对說，那样疏远的同情对于一个情感来說是一个非常微薄的基础；我們通常所见的哲学家們的那种勤奋和努力决不能由那样一种浅薄的根源得来的。不过我在这里要重提一下我前面所說的話，就是：研究的快乐主要在于心灵的活动，在于发现或理解任何眞理时天才和知性的运用。如果需要 451 眞理的重要性来补足这种快乐的話，那也不是因为眞理的重要性本身使我們的快乐有多大的增加，而只是因为它在某种程度上被需要来固定我們的注意。当我們漫不經心或不注意时，知性的同样活动对我們就沒有影响，也不足以传来我們处于另外一种心情中时由这种活动所可能得到的那种快乐。

不过心灵的活动固然是快乐的主要基础，可是除此以外，我們还需要在达到目的方面或发现我們所考察的眞理方面有某种程度的成功。关于这一点，我将仅仅提出一个在許多場合下都

有用的概括說法，就是：当心灵带着一种情感追求任何目的时，那个情感虽然原来不是由那个目的发生，而只是由那种活动和追求发生，可是由于感情的自然过程，我們对于那个目的自身也发生了关切，而在追求目的的过程中如果遭到任何失望，便要感到不快。这种情况发生于前述的本情感間的关系和平行方向。

为了用一个相似的例子来說明这一番道理起见，我将要說，再沒有任何两种情感比打猎和哲学这两种情感更为密切地类似的了，虽然在初看起来，两者好像是不能相比的。显而易见，打猎的快乐在于身心的活动：运动、注意、困难、不确定。同样显然的是：这些活动必須伴有一个效用观念，然后才能对我們发生任何作用。一个拥有巨大的財富、絲毫沒有貪心的人，虽然对猎取鷓鴣和山鸡感到快乐，可是对于捕打烏鴉和野鵲，却不感兴趣；这是因为他认为前两种适于餐用，后两者則完全无用。这里，效用或重要性本身确是并不引起任何眞正情感，而只是需要它来支持想像；同样的这一个人在其他任何事情方面虽然会忽略十倍大的利益，可是在打了几点钟猎以后带回家一打山鷸或其他鷸类，他会感到高兴。为了使打猎和哲学的平行关系更加显得完全起见，我們可以說：在两种情形下，我們的活动的目的本身虽然可以是被鄙視的，可是当活动在热烈进行的时候，我們就集中注意于这个目的，以致在遭到任何失望时，就会感到非常不快，而当我們失去猎物或在推理中陷于錯誤时，都会感到懊丧。

如果我們还要給这些感情找寻另外一个平行的感情，那么我们可以考究賭博的情感，賭博的給人快乐，正如打猎和哲学一样，也是根据于同样的原則。前已說过，賭博的快乐不单是发生

利益，因为許多人拋弃了必得的利益，而去从事这种娱乐。这种快乐也并不是单由賭博而来，因为这些人如果不賭金錢輸贏，他們也就感不到快乐。这种快乐是由两种原因的結合而得来的，虽然这些原因在分开的时候便不起作用。这里的情况正像某些化学作用一样，两种清澈和透明液体混合起来以后，就产生了第三种不透明的和有色的液体。

我們对于贏得賭注的关切吸引住了我們的注意，如果沒有这种关切，我們对于那种活动或其他任何活动，就都不能感到快乐。我們的注意被吸住以后，于是困难、变化、运气的突然轉变就更进一步地使我們发生兴趣；我們的快感就是由这种关切而发生。人生是那样一个令人厌膩的場面，而人們又多半是具有懶散的性情，所以任何对他們提供消遣的东西，虽然它所凭借的情感摻杂着一种痛苦，大体上会給人以一种明显的快乐。这种快乐在这里又被对象的本性所增加了，这些对象旣是可感知的，而且范围又是狹窄的，所以容易吸引注意并使想像感到愉快。

可以說明数学和代数学中眞理的爱好的那个理論，也可以推广到道德学、政治学、自然哲学和其他一些的科学，这里我們 453 不考究观念的抽象关系，而考究它們的实际联系和存在。但是除了表现于各种科学中的知識的爱好以外，人性中还賦有一种好奇心，这是由完全另外一种原則得来的一种情感。某些人有一种要想知道邻人的活动和情况的永不滿足的欲望，虽然他們的利益与邻人毫无关系，而且他們也必須完全依靠別人，才能得到消息，因而沒有研究或努力的余地。让我們来找寻这个现象的原因。

前面已经详细证明，信念的影响在于活跃和固定想像中的任何观念，同时并驱除关于那个观念的种种犹豫和不定。这两种情况都是有利的。借着观念的活泼性，我们使想像感到兴趣，并且产生一种快乐，那种快乐和由缓和的情感发生的快乐性质相同，只是程度较小一点。正如观念的活泼性给人以快乐一样，观念的确实性，通过把一个特殊观念确定于心中，并使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快的感觉。人性中有一个性质在许多场合下都是很显著的，并且是身心所共有的，就是：过分突然而猛烈的一种变化使我们感到不快，并且任何对象本身不论我们如何漠不相关的，可是它们的变化总是要引起不快来的。由于怀疑的本性在于引起思想中的变化，把我们由一个观念突然转移到另一个观念上，所以怀疑必然也是痛苦的起因。这种痛苦主要发生于任何事件的利益、关系或是它的重要性和新奇性使我们对它发生兴趣的场合下。我们并不是对每一个事实都有一种求知的好奇心，我们想知道的也不专限于知道以后对我们有利益的那些事实。一个观念只要以充分的力量刺激我们，并使我们对它极为关心，以至使我们对于它的不稳定性和易变性感到不快，那就足以刺激起好奇心来。一个初到任何454 城市中的人可以完全漠不关心居民的历史和经历，但是当他同他们进一步熟识了，并在他们中间住久了，他就和本地人一样有了好奇心。当我们在阅读一个民族的历史时，我们就极想澄清它的历史中所发生的任何疑难；但是这些事件的观念如果大部分都消失了，则我们对于那一类研究便不再关心了。

人　性　論

在精神科学中采用实驗推理方法的一个尝试

爱好严肃的德的人应当时常研究什么是德，并且要求賢淑的典范——路庚(Lucan)

第三卷　道德学

附录一篇

其中对前两卷中某些段落作了例解与說明



第一章　德与恶总論

455

第一节　道德的区别不是从理性得来的

一切深奥的推理都伴有一种不便，就是：它可以使論敌哑口无言，而不能使他信服，而且它需要我們作出最初发明它时所需要的那种刻苦鈷研，才能使我們感到它的力量。当我們离开了小房間、置身于日常生活事务中时，我們推理所得的結論似乎就烟消云散，正如夜間的幽灵在曙光到来时消失去一样；而且我們甚至难以保留住我們費了辛苦才获得的那种信念。在一长串的推理中，这一点更为显著，因为在这里，我們必須把最初的一些命題的証据保持到底，可是我們却往往会忘掉哲学或日常生活中的一切公认的原理。不过我仍然抱着这样的希望：现在这个哲学体系在向前进展的过程中，会获得新的力量；而且我們关于道德学的推理会証实前面关于知性和情感所作的論述。道德比其他一切是更使我們关心的一个論題：我們认为，关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关；并且显而易见，这种关切就必然使我們的思辨比起問題在很大程度上和我們漠不相关时，显得更为实在和切实。我們断言，一切影响我們的事物决不能是一个幻像；我們的情感既然总要傾注于这一面或那一面，所以我們 456 自然就认为，这个問題是在人类所可理解的范围以內；而在其他同类性质的一些情形下，我們对这个問題就容易发生怀疑。如果没有这个有利的条件，我在这样一个时代决不敢再給那样深

奥的哲学写第三卷，因为在这个时代里，大部分人們似乎都一致地把閱讀轉变为一种消遣，而把一切需要很大程度注意才能被人理解的事物都一概加以摒弃。

前面已經說过，心灵中除了它的知觉以外，永远沒有任何东西存在；視、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动，沒有一种不可以归在知觉一名之下；因此，知觉这个名詞就可以同样地应用于我們借以区别道德善恶的那些判断上，一如它应用于心灵的其他各种活动上一样。贊許这一个人，譴責另一个人，都只是那么許多不同的知觉而已。

但是知觉既然分为两类，即印象和观念，这个区别就又产生了一个問題，就是：我們还是借我們的观念，还是借印象，来区别德和恶，并断言一种行为是可以責备的或是可以贊美的呢？我們将从这个問題开始我們关于道德学的现在这种研究。这个問題将立刻斬除一切不着边际的議論和雄辯，而使我們在现在这个題目上归結到一种精确和确切的論点。

有人主张，德只是对于理性的符合；事物有永恒的适合性与不适合性，这对于能够思考它們的每一个有理性的存在者是完全同一的；永恒不变的是非标准不但給人类、并且也給“神”自身，加上了一种义务：所有这些体系都有一个共同的意见，即道德也和眞理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比較被认識的。因此，为了評判这些体系，我們只須考究，我們是否能够单是根据理性来区别道德上的善恶，或者还是必須有其他一些原則的协助，才使我們能够作出这种区别。

457

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我們那样地費了辛苦来以此諄諄教人，就是徒劳无益的了，而且沒有事情再比一切道德学者所拥有的大量规則和教条那样无益的了。哲学普通分为思辨的和实践的两部分；道德既然总是被归在实践項下，所以就被假設为影响我們的情感和行为，而超出知性的平静的、懒散的判断以外。这一点被日常經驗所証实了，日常經驗告訴我們，人們往往受他們的义务的支配，并且在想到非义时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准則既然对行为和感情有一种影响，所以当然的結果就是，这些准則不能由理性得来；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我們前面已經証明过了。道德准則刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规則并不是我們理性的結論。

我相信，沒有人会否认这个推論的正确性；而且除非先否认作为这个推論基础的那个原則，也就沒有可以逃避这个推論的其他方法。我們只要承认、理性对于我們的情感和行为沒有影响，那么我們如果妄称道德只是被理性的推論所发现的，那完全是白費的。一个主动的原則永远不能建立在一个不主动的原則上；而且如果理性本身不是主动的，它在它的一切形象和现象中，也都必然永远如此，不論它是从事研究自然的或道德的問題，不論它是在考虑外界物体的能力或是有理性的存在者的行为。

前面我已經証明①，理性是完全沒有主动力的，永远不能阻

① 第二卷，第三章，第三节。

458 止或产生任何行为或感情；我在証明这点时所用的种种論証，如果在这里一一加以重复，那就有些厌煩了。我們将很容易回忆到我們在那个論題上所說的話。我在这里将仅仅回忆这些論証之一，并将力求使它具有更大的决定性，并且更适合于应用到现在这个論題。

理性的作用在于发现眞或伪。眞或伪在于对观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为眞的或伪的，并且永不能成为我們理性的对象。但是显而易见，我們的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关系的；它們是原始的事实或实在，本身圓滿自足，并不参照其他的情感、意志和行为。因此，它們就不可能被断定为眞的或伪的，违反理性或符合于理性。

这个論証对我們现在的目的来說，具有双重的优越性。因为它直接地証明，行为之所以有功，并非因为它們是符合于理性，行为之所以有过，也并非因为它們违反了理性；同时，它还較为間接地証明了这个同一的眞理，就是通过向我們指出，理性既然永不能借着反对或贊美任何行为、直接阻止或引生那种行为，所以它就不能是道德上善恶的源泉，因为我們发现道德的善恶是有这种影响的。行为可以是可夸奖的或是可責备的，但不能是合理的或不合理的；因此，可以夸奖的或可以責备的同合理的或不合理的并不是一回事。行为的功过往往和我們的自然傾向相矛盾，有时还控制我們的自然傾向。但是理性并沒有这种影响。因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源

泉。

但是有人也許会說，虽然任何意志或行为都不能和理性直 459 接互相矛盾，可是我們可以在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或結果方面，发现那样一种矛盾。行为可以引起判断，而且当判断和情感相合时，也可以間接地被判断所引起，因而借着一种滥用的說法(哲学是难以允許这种滥用的)，也可以把那个矛盾归之于那种行为。这种眞或伪在什么样的程度上可以成为道德判断的源泉，现在应該加以考察。

我們已經說过，理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我們的行为。一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告訴我們，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而給我們提供了发揮某种情感的手段。只有这两种判断能够伴随我們的行为，并可以說在某种方式下产生了行为；同时我們必須承认，这些判断往往可以是虛妄的和錯誤的。一个人可以因为誤认一种痛苦或快乐存在于一个对象之中，因而发生了情感，事实上那个对象并沒有产生苦乐感觉的倾向，或者所产生的結果恰好和所想像的情形相反。一个人也可以在求得达到他的目的时、采取了錯誤的手段，而由于他的愚蠢的行为妨害了，而不是促进任何計划的执行。我們可以认为这些虛妄的判断影响了与之有关的那些情感和行为，并且可以用一种不恰当的比喻說它們使行为成为不合理的。不过这一点虽然可以被承认，我們仍然很容易看到，这些錯誤远远不是一切不道德的源泉，它們往往是淸白无罪的，而对于不幸陷入錯誤中的人們并不带来任何罪过。这些錯誤仅

仅是事实的錯誤，道德学家一般都不认为这种錯誤是有罪的，因460为它完全是无意的。如果我在对象产生痛苦或快乐的影响上发生了錯誤的认識，或者不知道满足我的欲望的恰当方法，那么人們应該惋惜我，而不該責备我。任何人都不能认为那些錯誤是我的道德品格中的一种缺陷。例如一个实际上是不好吃的果子在相当距离以外出现于我面前，我由于錯誤而想像它是甜美可口的。这是一个錯誤。我又选择了不适于达到取得这个果子的某种手段。这是第二个錯誤。除此以外，在我們关于行为的推理中再也沒有第三种錯誤可能发生。因此，我就問，一个人如果处在这种情况下，犯了这两种錯誤，是否不管这些錯誤是多么不可避免，都应把他认为是恶劣的和罪恶的呢？我們能不能想像，这类錯誤是一切不道德的源泉呢？

这里我們也許应該提出，如果道德上的善恶区别是由那些判断的眞伪得来的，那么不論在什么地方我們只要形成那些判断，就必然有善恶的区别发生；而且不論問題是关于一个苹果或关于一个王国，也不論錯誤是可避免的或是不可避免的，就都沒有任何差异了。因为道德的本质既然被假設为在于对理性的符合或不符合，那么其他的条件就都完全是可有可无的，永远不能賦予任何行为以善良的或恶劣的性质，也不能剝夺它的那种性质。还有一点，这种符合或不符合既然不能有程度的差别，那么一切德和恶当然就都是相等的了。

有人或許这样說：事实的錯誤虽然不是罪恶的，可是是非的錯誤却往往是罪恶的，而这就可以成为不道德的源泉。我的答复是：这样一种錯誤不可能是不道德的原始源泉，因为这种錯

誤以一种实在的是非作为前提，也就是以独立于这些判断之外的一种实在的道德区别作为前提。因此，是非的錯誤可以成为不道德的一种，不过它只是次生的一种不道德，依据于在它以前就存在的别的一种不道德上面的。

至于〔有人說〕有些判断是我們行为的結果，而且这些判断如果是錯誤的，就使我們断言那些行为是违反眞理和理性的：关于这一点，我們可以說，我們的行为永远不能引起我們自己的任何眞的或伪的判断来，而只有在他人方面才有这样一种影响。的确，一种行为在許多場合下可以使他人发生虛妄的結論；一个人如果从窗中窺见我同邻人的妻子的淫乱行为，他也許会天眞地想像她一定是我的妻子。在这一点上，我的行为就类似謊言或妄語；唯一的不同之点（这点是很重要的）在于，我的淫乱行为并没有要想使别人发生一个錯誤判断的意图，而只是为了滿足我的性欲和情感。不过我的行为却由于偶然而引起了一种錯誤和虛妄的判断；行为結果〔即他人的判断〕的虛妄可以借一种奇特的比喻归之于行为自身。但是我仍然看不到任何借口，可以根据了它主张說，引起那样一种错误的傾向就是一切不道德的最初的源泉或原始的根源。[①]

461

① 一个幸运地成了名的已故的作者〔渥拉斯頓 Wollaston〕曾經郑重地主张說，这样一种錯誤就是一切罪恶和道德上的丑恶的基础；若不是他这样說，我們原可以认为証明上面这一点是完全多余的。为了发现他的假設的謬誤，我們只須考究一点，就是：人們所以从一个行为推出一个錯誤的結論来，只是由于自然原則的模糊不明，致使一个原因被相反的原因在暗中打断了它的作用，并且使两个对象之間的联系变化不定。但是由于甚至在自然的对象方面，原因也有相似的不确定性和变化，并且引起我們的判断中的相似的錯誤，所以那个产生錯誤的傾向如果就是恶和不道德的本质，那么必然的結果就是：甚至无生物也可以成为罪恶的和不道德的。

462　因此，总起来説，道德上的善恶的区别不可能是由理性造成的；因为那种区别对我們的行为有一种影响，而理性单独是不能

了。

人們如果再申辯說，无生物的行为是沒有自由和选择的，那也是徒然的。因为自由和选择旣然不是使一种行为在我們心中引生錯誤結論的必要条件，所以两者无論如何都完全不能成为道德的本质；而且我也不容易看到，就这个体系来說，它如何还会考虑到自由和选择。引起錯誤的傾向如果是不道德的根源，那么那种傾向和不道德在任何情形下都应当是不可分离的。

还有一点：如果我在和邻人的妻子尽情淫乱的时候，小心地先把窗子关住，那么我就不犯不道德的罪了；这是因为我的行为旣然完全掩藏起来，就該沒有产生任何錯誤結論的傾向了。

由于同样理由，一个窃賊如果登着梯子从窗戶里进来，并且极其小心地不惊动人，那他就完全无罪了。因为他或者是不被人发觉，或者是如果被人发觉，他也不会引起任何錯誤，任何人在这种情况下也不会錯认了他的身分。

大家都熟知，斜眼的人們很容易使人发生錯誤。我們很容易认为他們是在向某人打招呼或談話，而事实上他們是在和另外一个人交談。那么他們就能因此而算是不道德的嗎？

此外，我們还容易看到，在所有那些論証中都有一种明显的循环推理。一个人如果侵占了别人的财物，当作自己的来用，那他就像是宣布了那些财物是自己的；这种謬誤是“非义”的这种不道德的根源。但是如果沒有先在的道德准則作为前提，财产、权利、义务还可理解么？

一个对恩人负义的人，就在某种意义下表明他不曾由他受过任何恩惠。但是在什么意义下呢？是不是因为感恩是他的义务呢？不过这就假設，在此以前已有一种义务和道德的规則。那么，这是不是因为人性一般是感恩的，并使我們断言，一个伤害人的人永不会由他所伤害的人得到过任何恩惠呢？不过人性并不是那样一般地是感恩的，以至可以証明这样一个結論。即使人性一般是感恩的，那么一个一般原則的例外是否仅仅由于它是一个例外，而就总是罪恶的呢？

但是有一点就足以彻底粉碎这个荒唐的体系，就是：它使我們同样难以說明为什么眞实是善良的，謬誤是恶劣的，正如它不能說明其他任何行动的功罪一样。我倒願意承认，一切不道德都是由行为中这种假設的謬誤得来的，假如你能給我举出任何說得通的理由来說明，为什么那种謬誤是不道德的。如果你把这个問題正确地考虑一番，你将发现自己仍然处于最初那样的困难境地。

最后这个論証是很有决定性的；因为假如在这类眞伪上沒有附着一种明显的功或罪的話，則眞伪对我們的行为决不能发生任何影响。因为誰會因为怕别人可能由某种行为得出錯誤的結論，而不去作那种行为呢？或者誰會为了要别人得出正确結论，才作出任何行为呢？

发生那种影响的。理性和判断由于推动或指导一种情感，确是能够成为一种行为的間接原因；不过我們不会妄說，这一类判断的眞伪会伴有德或恶。至于由我們的行为所引起的他人的那些判断，它們更不能对构成它們原因的那些行为給予那些道德的 463 性质。

不过为了說得更詳細一点，为了指出事物的那些永恒不变的合适性和不合适性并不能得到健全的哲学的辯护，我們还可以衡量下面的几点考虑。

如果思想和知性单独就能够确定是非的界限，那么德和恶这两种性质必然或者在于对象的某些关系，或者在于可以由我們的推理所发现的一种事实。这个結論是明显的。人类知性的作用既然分为两种，即观念的比較和事实的推断，所以德如果是被知性所发现的話，那么德一定是这些作用之一的对象，除此以外，知性再也沒有第三种作用可以发现它們。某些哲学家們曾經勤勤恳恳地传播一个意见說，道德是可以理証的；虽然不曾有任何人在那些証明方面前进一步，可是他們却假設这門科学可以与几何学或代数学达到同样的确实性。根据这个假設来說，恶与德必然成立于某些关系；因为各方面都承认，事实是不能理証的。因此，让我們先从考察这个假設开始，并且，如果可能的話，力求确定那些长时期以来成为毫无結果的研究的对象的道德性质。請你明确地指出构成道德或义务的那些关系来，以便我們知道那些关系由什么而成立的，以及我們必須在什么方式下来加以判断。

如果你主张，恶和德成立于可以有确实性和可以理証的一

些关系，那末你必然只限于那四个能够有那种証信程度的关系；而在那种情形下，你就陷于重重的矛盾中間，永远无法脫出。因为你既然认为道德的本质就在于这些关系中間，而这些关系中 464 沒有一种不可以应用于无理性的对象上，而且也可以应用于无生命的对象上，所以当然的結果就是，甚至这些对象也必然能够有功或有过了。类似关系、相反关系、性质的程度和数量与数目的比例，所有这些关系不但属于我們的行为、情感和意志，同样也确当地属于物质。因此，毫无疑問，道德并不在于任何一种这些关系中間，而且道德感也不在于这些关系的发现①。

如果有人說，道德感在于发现和这些关系不同的某种关系，并且当我們把一切可以理証的关系归在四个总目之下时，我們所列举的关系是不完全的：对于这个說法，我不知道如何答复才好，除非有人肯惠予指出这种新关系来。对于一个从未說明过的体系，我們是不可能加以駁斥的。像这样在黑暗中进行混战，一个人往往打在空处，把拳击送到了敌人所不在的地方。

因此，我在这个場合下，就只好满足于向願意澄清这个体系

① 为了証明我們在这个論題上的思想方式通常是如何的混乱，我們可以說：那些主张道德是可以理証的人們并不說，道德就存在于关系中間，以及那些关系是可以被理性所区别的。他們只是說：理性能够发现，那样一种行为在那样一些关系中是善良的，而另一种行为则是恶劣的。他們似乎以为，他們只要能把关系这个名詞放进他們的命題中就够了，而不再費心思去考虑它是否切合于命題。不过我想这里有一个明显的論証。理証的理性只发现关系。但是依照这个假設来說，那个理性也发现恶和德。因此，这些道德的性质必然就是关系。当我們責备任何情况下的任何行为时，行为和情况的全部复杂对象必然形成恶的本质所在的某些关系。这个假設在其他方式下是不能理解的。因为当理性断言任何行为是恶劣的时候，它所发现的是什么呢？它发现了一种关系呢？还是一个事实呢？这些問題是有决定性的，不容任何人逃避的。

的人要求下面的两个条件。第一，道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我們对待外界对象的立場得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只在于內心的活动和外在的对象 465 之間，并且必然不可以应用于自相比較的內心活动，或应用于某些外界对象与其他外界对象的对比。因为道德既然被假設为伴随某些关系，所以这些关系如果只属于单純的內心活动，那么結果就是：我們在自身就会犯罪，不管我們对宇宙处于什么立場了。同样，这些道德关系如果能够应用于外界对象之間，那么結果就是，甚至无生物也可以有道德上的美丑了。但是我們似乎难以想像，在情感、意志和行为与外界对象比較之下所能发现出的任何关系，是不可能在自相比較的情况下，属于这些情感和意志，或属于这些外界对象的。

但是証明这个体系时所需要的第二个条件，更加难以滿足。如有些人所主张的，在道德的善恶之間有一种抽象的理性的差异，而事物也有一种自然的适合性与不适合性；依照这些人的原則来說，他們不但假設，这些关系由于是永恒不变的，所以在被每一个有理性的动物考虑时，都是永远同一的，而且它們的結果也被假設为必然是同一的；并且他們断言，这些关系对于神的意志的指导，比起对于有理性的、善良的人們的支配，具有同样的、甚至更大的影响。这两点显然不是一回事。认識德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了証明是非的标准是约束每一个有理性的心灵的永久法則，单是指出善恶所依据的那些关系来还不够，我們还必須指出那种关系与意志之間的联系，并且必須証明，这种联系是那样必然的，以至在每一个有善意的

心灵中它必然发生，并且必然有它的影响，虽然这些心灵在其他方面有巨大的、无限的差异。但是我已經証明，甚至在人性中間，466 任何一个关系决不能单独地产生任何行为；除此以外，在研究知性时我也已經指出，任何因果关系（道德关系也被认为是因果关系）都只能通过經驗而被发现，而且我們也不能妄說，单是通过对于对象的考虑，就能够对这种因果关系有任何确实的把握。宇宙間的一切事物，单就其本身考虑，显得是完全散漫而互相独立的。我們只是借着經驗才知道它們的影响和联系；而这种影响，我們永远不应該推广到經驗之外。

由此可见，永恒的、理性的是非标准的体系所需要的第一个条件是不可能满足的，因为我們不可能指出那样一种是非区别所依据的那些关系；第二个条件也同样不能满足，因为我們不能够先驗地証明，这些关系如果眞正存在并被知觉的話，会具有普遍的强制和約束力量。

不过为了使这些一般的考虑更加清楚而有說服力起见，我們可以用人們普遍承认为含有道德的善、恶性质的一些特殊例子加以具体说明。在人类可能犯的一切罪恶中，最駭人、最悖逆的是忘恩負义，特别是当这种罪恶犯在父母的身上，表现在伤害和杀害的尤其罪恶昭彰的例子里面。一切人，不論哲学家和一般人，都承认这一点；只有在哲学家們中間发生了这样一个問題，就是：这种行为的罪恶或道德上丑恶还是被理証的理性所发现的呢？还是被一种內心的感觉、通过反省那样一种行为时自然地发生的某种情緒、所感到的呢？我們如果能够指出，其他对象中虽然也有同样的关系，而却并不伴有任何罪恶或非义的概

念，那么这个問題就立刻被决定了，而前一个意见就被否定了。理性或科学只是观念的比較和观念关系的发现；如果同样的关系有了不同的性质，那么明显的結果就是：那些性质不是仅仅由理性所发现的。因此，为了試驗这个問題，让我們选定任何一个沒有生命的对象，例如一棵橡树或榆树；让我們假設，那棵树落下一棵种子，在它下面生出一棵树苗来，那棵树苗逐漸成长，終于长过了母株，将它毁灭；那么我就問，在这个例子中是否缺乏杀害父母或忘恩負义行为中所发现的任何一种关系呢？老树不是幼树的存在的原因么？幼树岂不是老树的毁灭的原因、正如一个儿子杀死他的父母一样嗎？如果仅仅回答說，这里缺乏选择或意志，那是不够的。因为在杀害父母的情形下，意志并不产生任何不同的关系，而只是那种行为所由以发生的原因，因此，它产生的关系是和橡树或榆树方面由其他原則所发生的关系是相同的。决定一个人杀害父母的是意志或选择；决定一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的是物质和运动的規律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的；这些关系的发现在两种情形下既然并不都伴有不道德的概念，所以結果就是，那种概念并不发生于那样一种发现。 467

不过我們还可以选出一个更加类似的例子；我請問任何人，为什么血族通奸在人类方面是罪恶的，为什么同样行为和同样关系在动物方面就絲毫也不算是道德上的罪恶和丑恶呢？如果有人答复說，这种行为在动物方面所以是无罪的，乃是因为动物沒有足够的理性来发现它是罪恶的，至于人则賦有理性官能，应該約束他遵守义务，所以同样行为对他来說立刻成为是罪恶的

了；如果有人这样說，則我可以答复說，这显然是一种循环論証。因为在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在；因此，罪恶是独立于我們理性的判断之外的，它是这些判断的对象，而不是 468 它們的結果。因此，依照这个体系来說，凡有感觉、欲望和意志的动物，也就是每一个动物，必然都有我們所贊美和責备于人类的一切的那些德和恶。所有的差异只在于，我們的高級理性足以发现恶或德，并借此可以增加責备或贊美；不过这种发现仍然假設这些道德区别以一个独立的存在者作为前提，这个存在者仅仅依靠于意志和欲望，而且在思想和现实中都可以和理性分开。动物彼此之間也和人类一样有同样的关系，因而道德的本质如果就在于这些关系，則动物也和人类一样、可以有同样的道德。动物缺乏足够程度的理性，这或許阻止它們觉察道德的职責和义务，但是永不能阻止这些义务的存在，因为这些义务必須預先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个論証值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。

这个推理不但証明，道德并不成立于作为科学的对象的任何关系，而且在經过仔細观察以后还将同样确实地証明，道德也不在于知性所能发现的任何事实。这是我們論証的第二个部分；这一部分如果闡述明白，我們就可以断言，道德并不是理性的一个对象。但是要想証明恶与德不是我們凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所謂恶的任何事实或实际存在来。不論你在哪个观点下观察它，

你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再沒有其他事实。你如果只是继續考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己內心，感到自己心中对那种行为发生一种譴責的情緒，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，469 不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之內。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是說，由于你的天性的結构，你在思維那种行为或品格的时候就发生一种責备的感觉或情緒。因此，恶和德可以比作声音、顏色、冷和热，依照近代哲学来說，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都簡直沒有什么影响。对我們最为眞实、而又使我們最为关心的，就是我們的快乐和不快的情緒；这些情緒如果是贊成德、而不贊成恶的，那么在指导我們的行为和行动方面来說，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必須要加上一条附論，这条附論或許会被发现为相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番議論；可是突然之間，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命題中通常的“是”与“不是”等連系詞，而是沒有一个命題不是由一个“应該”或一个“不应該”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应該或不应該既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以論述和說明；同时对于这种似乎完全

不可思議的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以説明。不过作者們通常既然不是这样謹慎从事，所以我倒想向讀者們建議要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，

470 并使我們看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。

第二节 道德的区别是由道德感得来的

这样，論証的进程就导使我們断言，恶与德既然不是单純被理性所发现的，或是由观念的比較所发现的，那么我們一定是借它們所引起的某种印象或情緒，才能注意到它們之間的差别。我們关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象、便是观念，所以排除其中之一、就是保留另外一种的有力的論証。因此，道德宁可以説是被人感觉到的，而不是被人判断出来的；不过这个感觉或情緒往往是那样柔弱和溫和，以致我們容易把它和观念相混，因为依照我們平常的习慣，一切具有密切类似关系的事物都被当作是同一的。

其次的問題是：这些印象是什么性质的，它們是以什么方式对我們起作用的？这里我們无需久待不决，而必然立刻可以断言，由德发生的印象是令人愉快的，而由恶发生的印象是令人不快的。每一刹那的經驗必然都使我們相信这一点。任何情景都没有像一个高貴和慷慨的行为那样美好；而任何情景也沒有像残忍奸恶的行为那样更令人厌恶的了。任何快乐都比不上我們与所爱所敬的人在一起时所感到的那种愉快；正如最大的懲罰

就是被迫和我們所憎恨或鄙視的人們一起生活一样。一部戏剧或小說就可以提供我們以一些例子，說明由德所传来的这种快 471 乐和发生于恶的痛苦。

我們借以认識道德的善恶的那些有区别作用的印象，既然只是一些特殊的痛苦或快乐：那么必然的結果就是，在关于这些道德区别的一切研究中，我們只須指出，什么一些原則使我們在观察任何品格时感到快乐或不快：这就足以使我們相信，为什么那个品格是可以贊美的或可以責备的了。一个行动、一种情緒、一个品格是善良的或恶劣的，为什么呢？那是因为人們一看見它，就发生一种特殊的快乐或不快。因此，只要說明快乐或不快的理由，我們就充分地說明了恶与德。发生德的感觉只是由于思維一个品格感觉一种特殊的快乐。正是那种感觉构成了我們的贊美或敬羡。我們不必再进一步远求；我們也不必探索这个快感的原因。我們并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我們实际上就感到它是善良的。这个情形就像我們关于一切种类的美、爱好和感觉作出判断时一样。我們的贊許就涵攝在它們所传来的直接快乐中。

对于建立了永恒的理性的是非标准的那个体系，我已經反駁說，我們在理性动物的行为中所能指出的任何关系，沒有一种不能在外界对象中发现的；因此，道德如果永远伴着这些关系，那么无生物也可以成为善良的或恶劣的了。但是人們也可以同样反駁现在这个体系說，如果德和恶是被快乐和痛苦所决定的，那么这些善恶性质必然永远是由感觉而发生的；因而任何对象，

不論是有生或无生，有理性的或无理性的，只要能刺激起快感或不快，都可以在道德上成为善的或恶的了。不过这种反駁虽然似乎与前面的一致，可是它在这种情形下絕对沒有在前一种情形下的那种力量。因为，第一，显而易见，在快乐这个名詞下面我們包括了很不相同的許多感觉，这些感觉只有那样一种疏远的类似关系，足以使它們可以被同一个抽象名詞所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样地产生快乐；而且两者的美好都只是由快乐所决定的。但是我們就可以因此而說、酒是和諧的或音乐是美味的么？同样，一个无生物，或任何人的品格或情緒虽然都可以給人快感；但是由于快感不同，这就使我們对于它們而发生的情緒不至于混淆，并使我們以德归之于一类，而不归之于另一类。就是由品格和行为发生的每一种苦乐情緒也并不是都属于使我們贊美或責备的那种特殊的苦乐情緒之列。一个敌人的优良品质对我們是有害处的，但是仍然激起我們的尊重与尊敬。所以我們只是在一般地考虑一种品格，而不参照于我們的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或情緒，而使我們称那个品格为道德上善的或恶的。誠然，由利益发生的情緒和由道德发生的情緒，容易互相混淆，并自然地互相融合。我們很少不认为一个敌人是恶劣的，也很少能够在他对我們的利害冲突与本人的眞正的邪恶和卑劣两者之間有所区别。不过这并不妨害那些情緒本身仍然是彼此各别的，而且一个鎮靜而有定见的人是能够不受这些幻觉支配的。同样，一个和諧的声音虽然确实只是自然地給人以一种特殊快乐的声音，可是一个人却难以觉察到一个敌人的声音是悅耳的，或者承认它是和諧的。

但是一个听觉精細而能自制的人却能分开这些感觉，而对值得贊美的加以贊美。

第二，我們可以回忆一下前面的情感体系，以便看到我們各种痛苦和快乐之間的一种更加重大的差异。当一个事物呈现于我們之前，而且那个事物既对于这些情感的对象有一种关系，又产生了一种与这些情感的感觉相关的独立感觉，这时驕傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德和恶就伴有这些条件。德与恶必然在于我們自身或在他人身上，并且必然刺激起快乐或不快；因此，它們必然刺激起这四种情感之一；这就使它們清楚地区别于那些与我們往往沒有关系的无生物所发生的那种苦乐。这或许是德和恶对心灵产生的最重大的作用。 473

现在，关于区别道德的善恶的这种苦乐，可以提出一个概括的問題来，就是：这种苦乐是由什么原則发生的，它是由什么根源而发生于人类心灵中的呢？对于这个問題，我可以答复說，第一，要想像在每一个特殊例子中、这些情绪都是由一种原始的性质和最初的結构所产生的，那是荒謬的。因为我們的义务既然可以說是无数的，所以我們的原始本能就不可能扩及于每一种义务，不可能从我們最初的婴儿期起在心灵上印入最完善的伦理学系統中所包含的那一大堆的教条。这样一种进行方法是和指导自然的那些通常的原理不相符合的，在自然中，少数几条的原則就产生了我們在宇宙中所观察到的一切种类，而且每样事情都是在最簡易的方式下进行的。因此，我們必須把这些最初的冲动归納起来，找寻出我們的一切道德概念所依据的某些较为概括的原則。

但是第二，有人如果問，我們还是应該在自然中来找寻这些原則，还是必須在其他某种来源方面找寻它們？那么我可以答474复說，我們对于这个問題的答案是决定于“自然”一詞的定义的，沒有任何一个詞比这个名詞更为含混而模糊的了。如果所謂自然是与神迹对立的，那么不但德与恶的区别是自然的，而且世界中所发生过的每一事件，除了我們宗教所依据的神迹之外，也都是自然的。因此，如果說关于恶与德的情緒在这个意义下是自然的，我們便沒有作出什么很了不起的发现。

不过自然也可以同稀少和不常见的意义相对立；在这个通常的意义下，关于什么是自然的，什么是不自然的問題往往可以发生爭执；我們可以一般地說，我們并沒有任何十分精确的标准，可以用来解决这些爭端。常见和稀少决定于我們所观察到的事例的数目，这个数目既然可以逐漸地有所增减，所以我們就不可能确定其間任何精确的界限。在这一点上，我們只可以肯定說，如果有任何事物可以在这个意义下称为自然的，那么道德感一定是可以称为自然的。因为世界上沒有任何一个国家、任何一个国家中也沒有任何一个人完全沒有道德感，沒有一个人在任何一个例子中从来不曾对于习俗和行为表示过絲毫的贊許或憎恶。这些情緒在我們的天性和性情中是那样根深蒂固的，若不是由于疾病或疯狂使心灵完全陷于混乱，决不可能根除和消灭它們的。

不过自然不但可以同稀少和不常见对立，也可以和人为对立，而且在这个意义下，人們也可以爭論．德的概念是否是自然的。我們容易忘掉，人們的設計、計划和观点正如冷、热、潮、湿

等原則一样在它們的作用中同样都是受必然所支配的；但是当我們把它們看作为自由的、完全由自己支配的时候，我們通常就把它們与自然的其他一些原則对立起来。因此，如果有人問，道德感是自然的还是人为的，我认为我现在对于这个問題不可能给以任何确切的答复。往后我們或許会看到，我們的某些道德感是人为的，而另外一些的道德感則是自然的。当我們进而詳細考察每个特殊的恶和德的时候[①]，再来討論这个問題，将是較为适当的。 475

同时我們不妨根据自然和不自然的这些定义說，那些主张德与自然同义、恶与不自然同义的体系是最违反哲学的。因为在"自然"一詞与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；而在它与不常见的事物对立的第二个意义下，那么德或許会被发现是最不自然的。至少我們必須承认，勇德和最野蛮的暴行一样，因为是不常见的，所以同样是不自然的。至于自然的第三个意义，那么恶与德确实同样是人为的，同样是不自然的。因为人們不論怎样爭辯、某些行为的功或过的概念是自然的还是人为的，那些行为自身显然是人为的，是根据某种意图和意向而作出的；否則那些行为便不可能归在这些名称中的任何一个之下。因此，"自然的"和"不自然的"这些性质不論在任何意义下都不能标志出恶和德的界限。

这样，我們就又回到了我們原来的論点上，就是：德和恶是被我们单純地观察和思維任何行为、情緒或品格时所引起的快

---

① 在下面的討論中，自然的一詞有时也与政治的对立，有时与道德的对立。对立的情形总是会显出所指的意义来。

乐和痛苦所区别的。这个論断是很适切的，因为它使我們归結到这样一个簡单的問題，即为什么任何行为或情緒在一般观察之下就給人以某种快乐或不快，借此就可以指出道德邪正的来476 源，而无需去找寻永不曾存在于自然中的、甚至也并不（借任何清楚和明晰的概念）存在于想像中的任何不可理解的关系和性质。对于这个問題作了这个在我看来毫无任何含糊不清之点的陈述以后，我就庆幸我已經完成了我现在的計划的一大部分。

第二章　論正义与非义

477

第一节　正义是自然的还是人为的德

我已經提过，我們对于每一种德的感觉并不都是自然的；有些德之所以引起快乐和贊許，乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施或設計。我肯定正义就属于这一种；我将力求借一种簡短和（我希望）有說服力的論証，来为这个意见进行辯护，然后再来考察那种德的感觉所由以发生的那种人为措施的本性。

显而易见，当我們贊美任何行为时，我們只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原則的标志或表现。外在的行为并沒有功。我們必須向內心观察，以便发现那种道德的性质。我們并不能直接发现这种性质，因此，我們就把行为作为外在的标志、而集中注意于其上。不过这些行为仍然被視为标志，而我們称贊和贊許的最后对象仍然是产生这些行为的那个动机。

同样，当我們要求任何行为、或責备一个人沒有作出那种行为时，我們总是假設，处于那种情况之下的一个人应当被那种行为的固有动机所影响，并且我們认为他沒有顾到这点是恶劣的。如果我們在探索之后发现，他內心中的善良的动机仍然占着优势，可是被我們所不知道的一些条件阻碍了它的作用，于是我們便取消我們的責备，而对他仍然表示尊重，就像他眞正作出了我 478

們所要求于他的那种行为似的。

因此，我們的一切德行看来只是由于善良的动机才是有功的，并且只被认为是那些动机的标志。根据这个原則我就断言，使任何行为有功的那个原始的善良动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必然是其他某种自然的动机或原則。要假設对于行为的德的单純的尊重可以是发生那个行为、并使它成为善良的原始动机，那就是一种循环推理。在我們能发生那种尊重之前，那种行为必須眞正是善良的，而这个行为的德又必須是由某种善良的动机所发生；因此，善良的动机就必然不同于对于行为的德的尊重。一个善良的动机是使一种行为成为善良的必要条件。一种行为必須先是善良的，然后我們才能对它的德表示敬意。因此，在那种尊重之前，必然先有某种善良的动机。

这样說法也并不单純是一种哲学的玄談，而是见于我們日常生活的一切推理中的，虽然我們也許不能用那样明晰的哲学詞語加以表达。一个父亲忽略了他的孩子，我們就要責备他。为什么呢？因为那就表示他缺乏自然的爱，而这种爱是每一个父亲的义务。如果自然的爱不是一种义务，那么对于孩子們的爱护便不能是一种义务；而且我們对于子女的关怀也就不可能被看作一种义务了。因此，在这种情形下，每个人都假設了一个别于义务感的行为动机。

这里有一个人做了許多慈善的行为：拯救患难中的人，安慰受折磨的人，并施恩于素昧平生之人。沒有人比他更仁厚和善良的了。我們认为这些行为是最大的仁爱的証明。这种仁爱使他的行为有功。因此，对于这个功的尊重乃是次生的考虑，是由

先已存在的有功的、可以贊美的仁爱原則发生的。

簡而言之，我們可以确立一条无疑的原理說：人性中如果沒有独立于道德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的或在道德上是善的。 479

但是道德感或义务感离开了任何其他动机就不可以产生一种行为么？我回答說，可以：不过这并不是对于我现在的学說的一个反駁。当任何善良的动机或原則是人性中共同具有的时候，一个感到心中缺乏那个动机的人会因此而憎恨自己，并且虽然沒有那种动机，而也可以由于义务感去作那种行为，以便通过实践获得那个道德原則，或者至少尽力为自己掩飾自己的缺乏那个原則。一个在自己性情中眞正感不到感恩心的人，仍然乐于作出感恩的行为，并且以为他借此就履行了他的义务。行为在最初只被认为是动机的标志；不过在这种情形下，也和在其他一切情形下一样，我們往往集中注意于标志，而在相当程度上忽略了被标志的事物。不过在某些場合下，一个人虽然可以单純由于考虑到一种行为的道德义务而作出那种行为，可是这仍然以人性中某些独立的原則为前提，这些原則能够产生那种行为，并且它們的道德之美也使那种行为成为有功的。

我們可以把所有这些理論应用到现在这样一个例子：假如一个人借給我一笔錢，条件是我必須在几天以内归还他这笔錢；还可以假設在到了約定的期限之后，他索还那一笔錢；那么我就問，我有什么理由或动机要还这笔錢呢？人們或許說，假如我有絲毫的誠实或責任感和义务感，那么我对于正义的尊重以及对于奸詐和无賴行为的憎恨，便足以成为我的充分理由。对于一

个在文明状态中而又依照某些訓练和教育培养出来的人来說，这个答复无疑地是正确的、滿意的。但是在他的未开化的、較自然的状态下（如果你願意称那种状态是自然的），这个回答会被
480 认为是完全不可理解的、詭辯的，而遭到排斥。因为处在那样情况下的一个人立刻会問你，你在还债和戒取别人的财产这件事中間所发现的那种誠实和正义究竟是由什么而成立的呢？它一定不存在于外表的行为中。因此，它必然存在于外表的行为所由发生的那个动机中。这个动机决不能是对于行为的誠实性的一种敬意。因为要說一个善良的动机是使一种行为成为誠实的必要条件，而同时又說对于誠实的尊重是那种行为的动机，那显然是一种謬論。一种行为若非先是善良的，我們就永不能对它的德表示敬意。任何行为都只是因为它是发生于一个善良的动机，才能是善良的。因此，一个善良的动机必然先于对德行的尊重；善良的动机和对于德的尊重不可能是一回事。

因此，对于正义的和誠实的行为，我們必須发现不同于对誠实的尊重的某种动机。重大的困难就在这里。因为假使我們說，对于自己的私利或名誉的关怀是一切誠实行为的合法动机，那么那种关怀一旦停止，誠实也就不再存在了。但是利己心，当它在自由活动的时候，确是并不促使我們作出誠实行为的，而是一切非义和暴行的源泉；而且人如果不矫正并約束那种欲望的自然活动，他就不能改正那些恶行。

但是有人如果說，那一类行为的理由或动机就是对于公益的尊重心，而非义和不誠实的事例是最为违反这种公益的；如果有人这样說，我可以提出下面三个值得我們注意的考慮之点。

第一，公益并不自然而然地与正义规則的遵守相依属的，公益所以与这种遵守相联系，只是因为先有了可以确立这些規則的一种人为的协議，这一点以后将更詳細地加以說明。第二，如果我們假設那笔借款是在秘密中进行的，而且为了出借人的利益，这笔借款必須在同一方式下归还（例如当出借人要隐蔽他的財富时），那么在那种情形下，范例作用就停止了，而公众对于借債人的行为也就不再关心了；虽然我认为，沒有一个道德学家会說，責任和义务也就停止了。第三，經驗充分地証明，人們在日常生活中，当他們还債、践約、戒偷、戒盜、戒任何一种非义的时候，并不远远看到公益上面。这个动机是太疏远了、太崇高了，难以影响一般的人們，并在那样违反私利的行为（正义和一般的誠实的行为往往是如此）中以任何力量发生作用。 481

我們可以概括地說，如果不考虑到个人的品质、服务或对自己的关系，人类心灵中沒有像人类之爱那样的純粹情感。誠然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我們接近并以生动的色彩呈现出来时，沒有不在相当程度上影响我們的；不过这只是发生于同情，并不証明我們有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切是扩展到人类之外的。两性間的爱显然是根植于人类天性中的一种情感；这个情感不但出现于其特殊的表征方面，而且表现于激起其他各种的爱的原則，并使人由于美貌、机智、和好感发生出一种比其他情形下更为强烈的爱。如果一切人类之間都有一种普遍的爱，那种爱也就应該以同一方式表现出来。任何程度的好的品质所引起的爱都应該比同样程度的坏的品质所引起的恨更为强烈一些；这是与我们在经验中

所发现的情形正相反的。人的性情各不相同，有的倾向于柔和的感情，有的倾向于比較粗暴的感情：但是大体上我們可以說，一般的人或人性既是爱的对象、也是恨的对象，并且需要另外一482 个可以借着印象和观念的双重关系刺激起这些情感来的原因。我們如果設法躲避这个假設，那是徒然的。沒有任何现象向我們指出，有那样一种不考虑到人們的优点和其他一切条件的对于人类的爱。我們一般地爱好同伴，不过这也和我們爱好其他任何消遣一样。一个英国人在意大利时就成为英国人的朋友，一个欧洲人在中国时就是欧洲人的朋友；我們如果在月球上遇到一个人，我們或者会单因他是一个人而爱他。不过这只是由于别人和我們有一种关系；这种关系在这些情形下因为限于少数人而就加强起来了。

因此，如果对公众的慈善或对人类利益的尊重不能是正义的原始动机，则对私人的慈善或对于有关的人的利益的尊重，就更不能成为这个动机了。因为假使他是我的敌人，使我有憎恨他的正当理由，那該怎么样呢？他如果是一个坏人，值得全人类的憎恨，那該怎么样呢？他如果是一个守財奴，根本不会利用我們剝夺去他的东西，那該怎么样呢？他如果是一个浪蕩的敗家子，有了大宗財产，不但无益，反而受害，那該怎么样呢？假如我有急需，有为家庭求得某种东西的紧迫动机，那該怎么样呢？在一切这些情形下，正义的原始动机就会不起作用；結果，正义本身、連同一切产权、权利和义务也就都不发生作用了。

一个富人在道德上有义务将他的多余的財物的一部分分给贫困的人。对私人的慈善如果是正义的原始动机，那么一个人

就沒有义务让其他的人們享有超过他有义务要給他們的更多財物。至少，財产的差异应該很小。人們一般都是把他們的爱置于他們所已占有的东西，而不置于他們所从未享有的东西：因为这种緣故，所以把一个人的任何財物夺去比起不給他任何財物来，是更大的残忍行为。但是誰会說、这是正义的惟一基础呢？

此外，我們还必須考慮，人們所以貪恋他們的所有物，主要的理由就在于他們认为那些所有物是自己的財产，是由社会法律給他們神圣不可侵犯地确保的財产。不过这是一种次生的考慮，依据于先前的正义和財产概念上面的。 483

一个人的財产被假設为在一切可能的情形下都是受到保障，不受任何人侵犯的。不过对私人的慈善是、并且也应当是在一切人中間有强有弱的，而在很多人中間（或者說在大多数人中間），必然是根本沒有的。因此，对私人的慈善并不是正义的原始动机。

由这一切所得出的必然結論就是：我們并沒有遵守公道法則的任何眞实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道和功德自身以外；但是因为任何行为如不能起于某种独立的动机，就不能成为公道的或有功的，所以这里就有一种明显的詭辯和循环推理。因此，我們除非承认，自然确立了一种詭辯，并使詭辯成为必然的和不可避免的，那么我們就必須承认，正义和非义的感觉不是由自然得来的，而是人为地（虽然是必然地）由教育和人类的协議发生的。

对于这个推理，我还要加上一个系論，就是：离开了别于道德感的某些动机或有推动力的某些情感，既然就沒有任何行为

是可以贊美的或可以責备的，所以这些各别的情感对那种道德感必然有一种巨大的影响。我們的責备或贊美，都是依据于这些情感在人性中的一般的势力。在判断动物身体之美时，我們总是着眼于某一个种类的构造；当肢体和姿态符合于那个种类的共同的比例时，我們就断言它們是美好的。同样，当我們断定恶和德的时候，我們也总是考虑情感的*自然的*和*通常的*势力；如果情感在两方面离开共同的标准都很远，它們就总是被认为恶劣的而遭到譴責。一个人自然爱他的子女甚于爱他的侄儿，而[484]爱他的侄儿甚于爱他的表兄弟，爱他的表兄弟又甚于爱陌生人，如果其他条件都相等的話。这样，在取舍之間，我們就发生了一个共同的义务标准。我們的义务感永远遵循我們情感的普通的、自然的途径。

为了避免得罪人起见，我在这里必須声明：当我否认正义是自然的德时，我所用*自然的*一詞，是与*人为的*一詞对立的。在这个詞的另一个意义下来說，人类心灵中任何原則既然沒有比道德感更为自然的，所以也沒有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的；在一种发明是显著的和絕对必要的时候，那么它也可以恰当地說是自然的，正如不經思想或反省的媒介而直接发生于原始的原則的任何事物一样。正义的规則虽然是*人为*的，但并不是*任意的*。称这些规則为*自然法則*，用語也并非不当，如果我們所謂“自然的”一詞是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我們把这个詞限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。

第二节　論正义与财产权的起源

现在我們进而考察两个問題：一个問題是：关于正义规則在什么方式下被人为措施所确立的問題，另一个問題是：什么理由决定我們把遵守这些规則认为是道德的美，把忽視这些规則认为是道德的丑。这两个問題以后会显得是彼此各别的。我們先从討論前一个問題着手。

在栖息于地球上的一切动物之中，初看起来，最被自然所虐待的似乎是无过于人类，自然賦予人类以无数的欲望和需要，而对于緩和这些需要，却給了他以薄弱的手段。在其他动物方面，这两个方面一般是互相补偿的。我們如果单純地考虑獅子是貪 485 食的食肉兽，我們将容易发现它的生活是很困难的；可是我們如果着眼于獅子的身体結构、性情、敏捷、勇武、雄壮的肢体、猛力等等，那末我們就将发现，獅子的这些有利条件和它的欲望恰好是成比例的。羊和牛缺乏这些有利条件，不过牛羊的食欲不是太大，而它們的食物也容易取得。只有在人一方面，軟弱和需要的这种不自然的結合显得达到了最高的程度。不但人类所需要的維持生活的食物不易为人类所寻觅和接近，或者至少是要他花了劳动才能生产出来，而且人类还必須备有衣服和房屋，以免为风雨所侵袭；虽然单就他本身而論，他既然沒有雄壮的肢体，也沒有猛力，也沒有其他自然的才能，可以在任何程度上适应那么多的需要。

人只有依賴社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。社会使个人的这些弱点都

得到了补偿;在社会状态中,他的欲望虽然时刻在增多,可是他的才能却也更加增长,使他在各个方面都比他在野蛮和孤立状态中所能达到的境地更加满意、更加幸福。当各个人单独地、并且只为了自己而劳动时,(1)他的力量过于单薄,不能完成任何重大的工作;(2)他的劳动因为用于满足他的各种不同的需要,所以在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就;(3)由于他的力量和成功并不是在一切时候都相等的,所以不论哪一方面遭到挫折,都不可避免地要招来毁灭和苦难。社会给这三种不利情形提供了补救。借着协作,我们的能力提高了;借着分工,我们的才能增长了;借着互助,我们就较少遭到意外和偶然事件的袭击。社会就借这种附加的力量、能力和安全,才对人类成为有利的。

486 但是为了组成社会,不但需要社会对人们是有利的,而且还需要人们觉察到这些利益;人类在其未开化的野蛮状态下,不可能单凭研究和思索得到这个知识。因此,最幸运的是,对于那些补救方法原是辽远的和不清楚的需要,恰好有另一种需要与之结合,那种需要有一种当时可以满足并较为明显的补救方法,因而可以正确地被认为是人类社会成立的最初的原始原则。这种需要就是两性间的自然欲望,这种欲望把两性结合起来,并维系他们的结合,以后由于对他们的子女的共同的关切,又发生了一种新的联系。这种新的关切又变成亲子之间的联系原则,并形成了一个人数较多的社会。在这个社会中,父母凭其优越的体力和智慧这个有利条件,管理着家务,同时又因为他们对子女有一种自然的爱,所以他们在对其子女行使权威时,就受了限制。不久,

习慣因为在子女的幼小心灵上起了作用，使他們感到他們由社会方面所可获得的利益，并且使他們磨去棱角，以及妨害他們的团結的倔强感情，而借此把他們逐渐培养成适宜于社会生活。

因为我們必須承认，人性的各种条件不論如何使人类的結合成为必要的，而且性欲和自然爱情不論如何可以似乎使这种結合成为不可避免的：可是在我們的自然性情中和我們的外界条件中还有其他一些特点，它們对于那种必需的結合是很不利的，甚至是相反的。在自然性情方面，我們应当认为自私是其中最重大的。我很知道，一般地說，自私这个性质被渲染得太过火了，而且有些哲学家們所乐于尽情描写的人类的自私，就像我們在童話和小說中所遇到的任何有关妖怪的記載一样荒誕不經，与自然离得太远了。我远不认为人类除了对自己以外，对其他 [487] 事物沒有任何爱情；我相信，我們虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱自己的人，可是我們也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。参考一下通常的經驗：你不是看到，家庭的全部开支虽然一般是在家长的支配之下，可是很少有人不把他的家产的絕大部分用在妻子的快乐和儿女的教育上面，而只留极小的一部分供自己的享用和娱乐。这是我們在那些有爱情上的联系的人們方面所可看到的，而且我們也可以推测，其他沒有这种联系的人們如果处在同一情况下，也会是一样的。

但是我們虽然必須承认人性中具有慷慨这样一种美德，可是我們同时仍然可以說，那样一种高貴的感情，不但使人不能适合于广大的社会，反而和最狹隘的自私一样，使他們几乎与社会

互相抵触。因为每个人既然爱自己甚于爱其他任何一个人，而且在他对其他人的爱中間，对于自己的亲戚和相識又有最大的爱，所以这就必然要产生各种情感的对立，因而也就产生了各种行为的对立；这对于新建立起来的結合不能不是有危险的。

但是还有一点值得提出，就是各种情感的这种冲突情形，倘使沒有我們外界条件中的一个特点和它联合起来、并为它提供了一个发作的机会，它也只会带来很小的危险。人类所有的福利共有三种：一是我們內心的满意；二是我們身体的外表的优点；三是对我們凭勤劳和幸运而获得的所有物的享用。对于第一种福利的享受，我們是絕对安全无虑的。第二种可以从我們身上夺去，但是对于剝夺了我們这些优点的人們却沒有任何利益。只有最后的一种，既可以被其他人的暴力所劫取，又可以經488过轉移而不至于遭受任何損失或变化；同时这种財富又沒有足够的数量可以供給每个人的欲望和需要。因此，正如这些財物的增益是社会的主要有利条件一样，它們的占有的不稳定和它們的稀少却是主要的障碍所在。

我們不可能希望在未受教化的自然状态中給这种不利条件找到一种补救方法；我們也不能希望，人类心灵中有任何一个自然的原則，能够控制那些偏私的感情，并使我們克服由我們的外界条件所发生的那些誘惑。正义观念永不能达成这个目的，或被认为是能够促使人們以公道行为互相对待的一个自然原則。我們现时所理解的那一种德〔正义〕，未开化的、野蛮的人們是永远不会梦想到它的。因为侵害或非义的概念涵攝着对他人所犯的不道德或恶。各种不道德既然都是由情感的某种缺点或不健

全而得来的，而这种缺点既是必然在很大程度上根据心灵結构中通常的自然作用过程被判断的，所以我們只要考察一下我們对他人所发生的那些感情的自然的和通常的力量，就很容易知道自己对他人是否犯了不道德。但是可以看到，在我們原始的心理結构中，我們最强烈的注意是专限于我們自己的；次强烈的注意才扩展到我們的亲戚和相識；对于陌生人和不相关的人們，則只有最弱的注意达到他們身上。因此，这种偏私和差别的感情，必然不但对我們在社会上的行为有一种影响，而且甚至对我們的恶和德的观念也有一种影响；以至于使我們认为显著地违反那样一种偏私程度(不論是把感情过分扩大或过分縮小)，都是恶劣的和不道德的。在我們关于行为的通常的判断中，我們可以看出这一点来：一个人如果把他的全部爱情集中在他的家庭，或者竟然不顾他的家人，而在利害冲突之际，偏向了陌生人或偶然的相識，我們就要責备他。由上所述，我們可以断言，我們的自然的、未受教化的道德观念，不但不能給我們感情的偏私提供一种补救，反而投合于那种偏私，而給予它以一种附加的力量和影响。 489

因此，补救的方法不是由自然得来，而是由人为措施得来的；或者，更恰当地說，自然拿判断和知性作为一种补救来抵消感情中的不規則的和不利的条件。因为当人們在早期的社会教育中感觉到社会所带来的无限利益，并且对于交游和交談获得了一种新的爱好；当他們注意到，社会上主要的乱源起于我們所謂的外物，起于那些外物可以在人与人之間随意轉移而不稳定的；这时他們就一定要去找寻一种补救方法，設法尽可能地把那

些外物置于和身心所有的那些固定的、恒常的优点相等的地位。要达到这个目的，沒有别的办法；只有通过社会全体成員所締結的协議使那些外物的占有得到稳定，使每个人安享他凭幸运和勤劳所获得的財物。通过这种方法，每个人就知道什么是自己可以安全地占有的；而且情感的在其偏私的、矛盾的活动方面也就受到了約束。这种約束也并不违反这些情感；因为如果是这样，人們就不会投入这种約束，并加以維持；这种約束只是违反了这些情感的輕率和鹵莽的活动。我們戒取他人的所有物，不但不违背自己的利益或最亲近的朋友的利益，而且还只有借这样一个协議才能最好地照顾到这两方面的利益；因为我們只有通过这种方法才能維持社会，而社会对于他們的福利和存在也和对于我們自己的福利和存在一样，都是那样必要的。

490 这种协議就其性质而論，并不是一种許諾（promise），因为甚至許諾本身也是起源于人类协議，这点我們后来将会看到。协議只是一般的共同利益感觉；这种感觉是社会全体成員互相表示出来的，并且誘导他們以某些规則来調整他們的行为。我观察到，让别人占有他的財物，对我是有利的，假如他也同样地对待我。他感觉到，調整他的行为对他也同样有利。当这种共同的利益感觉互相表示出来、并为双方所了解时，它就产生了一种适当的决心和行为。这可以恰当地称为我們之間的协議或合同，虽然中間并沒有插入一个許諾；因为我們双方各自的行为都参照对方的行为，而且在作那些行为时，也假定对方要作某种行为。两个人在船上划桨时，是依据一种合同或协議而行事的，虽然他們彼此从未互相作出任何許諾。关于財物占有的稳定的

规則虽然是逐漸发生的，并且是通过緩慢的进程，通过一再經驗到破坏这个规則而产生的不便，才获得效力，可是这个规則并不因此就不是由人类协議得来的。正相反，这种經驗还更使我們确信，利益的感觉已成为我們全体社会成員所共有的，并且使我們对他們行为的未来的规則性发生一种信心；我們的节制与戒禁只是建立在这种期待上的。同样，各种語言也是不經任何許諾而由人类协議所逐漸建立起来的。同样，金銀也是以这个方式成为交換的共同标准，而被认为足以償付比金銀价值大出百倍的东西。

在人們締結了戒取他人所有物的协議、并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非义的观念，也发生了財产权、权利和义务的观念。不先理解前者，就无法理解后者。我們的財产只是被社会法律、也就是被正义的法則、所确认为可以恒常占有的那些財物。因此，有些人不先說明正义的起源，就来使用財产权、权利或义务等名詞，或者甚至在那种說明中就应用这些名詞，他們都犯了极大的謬誤，而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的財产是与他有关系的某种物品。这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上面的。因此，我們如果不先充分地了解正义的本性，不先指出正义的起源在于人为的措施和設計，而就想像我們能有任何財产观念，那就很荒謬了。正义的起源說明了財产的起源。同一人为措施产生了这两者。我們的最初的、最自然的道德感既然建立在我們情感的本性上，并且使我們先照顾到自己和亲友，然后顾到生人；因此，不可能自然而然地有像固定的权利或財产权那样一回

491

事，因为人类的种种对立的情感驅使他們趋向种种相反的方向，并且不受任何协議或合同的約束。

沒有人能够怀疑，划定財产、稳定財物占有的协議，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件，而且在确定和遵守这个规則的合同成立之后，对于建立一种完善的和諧与协作来說，便沒有多少事情要做的了。除了这种利益情感之外，其他一切情感或者是容易約束的，或者是虽然放纵，也并不发生那样有害的結果。虛荣心倒是可以认为一种社会的情感，是人与人結合的联系。怜憫和爱也可以在同样的观点下来看待。至于妒忌和报复，虽然有害，但它們的作用是間歇的，并且是指向我們所认492为高出于我們的人或是我們的敌人的那些特殊的人們。只有这种为自己和最接近的亲友取得財物和所有物的貪欲是难以滿足的、永久的、普遍的、直接摧毁社会的。几乎沒有任何一个人不被这种貪欲所激动；而且当这种貪欲的活动沒有任何約束、并遵循它的原始的和最自然的冲动时，每个人都有害怕它的理由。因此，整个說来，我們应当认为在建立社会方面所遇到的困难是大是小，就决定于我們在調节和約束这种情感方面所遇到的困难之是大是小。

的确，人类心灵中任何感情都沒有充分的力量和适当的方向来抵消貪得的心理，使人們戒取他人的所有物，并借此使他們成为社会的合适的成員。对于陌生人的慈善是太微弱了，不足以达成这个目的；至于其他情感，則它們反而会煽动这种貪心，因为我們看到，我們的財富越大，則我們越有滿足我們一切欲望的能力。因此，沒有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感

情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。不过这种变化是稍加反省就必然要发生的；因为显而易见，那种情感通过約束、比起通过放纵可以更好地得到滿足；我們維持了社会，就比在孤立无援的状态下（这种状态是必然随着暴力和普遍的放纵而来的），在获得所有物方面就有了大得很多的进步。因此，关于人性善恶的問題，絕不包含在关于社会起源的那另一个問題之內；这里所考虑的只有人类智愚程度的問題。因为自利情感不論被认为是善良的或恶劣的，情形都是一样的；因为只有它本身才約束住自己：因此，它如果是善良的，那么人类是借这种德而成为有社会性的；如果是恶劣的，那么他們的这种恶也有同样的效果。

这个情感既然是通过建立財物占有的稳定这种规則而約束自己的；所以这个规則如果是深奥而难以发明的，那么社会就必须被看作可說是偶然的，是許多世代的产物。但是如果我們发现，沒有东西比这个规則更为簡易而明显；如果我們发现每一个父母，为了在子女間維持和平，必須确立这个规則；如果我們发现，正义的这些最初萌芽随着社会的扩大，必然日益改善；如果这一切都显得是明白的（这是一定如此的），那么我們就可以断言，人类絕不可能长期停留在社会以前的那种野蛮状态，而人类的最初状态就該被认为是有社会性的。不过这也不妨碍哲学家們随意把他們的推理扩展到那个假設的自然状态上，如果他們承认那只是一个哲学的虛构，从来不曾有、也不能有任何现实性。人性由两个主要的部分組成，这两个部分是它的一切活动所必需的，那就是感情和知性；的确，感情的盲目活动，如果沒有

493

知性的指导，就会使人类不适于社会的生活；但由于心灵的这两个組成部分的分别活动所产生的結果，却也可以允許我們分别加以考察。允許自然哲学家們的那种自由，也可以允許精神哲学家們；自然哲学家很通常地把任何运动当作是复合的、由两个彼此各别的部分組成的，虽然在同时他們也承认运动的本身是单一而不可分的。

因此，自然状态就应当被认为是单純的虛构，类似于詩人們所臆造的黃金时代；唯一的差别是，自然状态被描写为充滿着战爭、暴力和非义，而黃金时代則被描繪为最魅人的、最和平的状态。在自然的那个最初时代，四季溫和（如果我們相信詩人們的話），人类无須备有衣服和房屋来抵御酷暑和严寒。河川里流着494 酒、乳；橡树产着蜜；自然界自发地产生着最宝貴的珍饈。那个幸福时代的主要优点还不止这些。不但自然界沒有风暴，而且现在引起人类的爭吵和混乱的那些更为猛烈的风暴，也从来不曾在人类胸中发生。貪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过；人类心灵中所熟悉的仅有的活动只有慈爱、怜憫和同情。甚至我的和你的这个区别，也被排除于那些幸福的人們的心灵之外，而財产权和义务、正义和非义等概念也就随之而不存在。

毫无疑問，这应当被认为是一种无聊的虛构；可是也值得我們注意，因为沒有东西更明显地表明成为我們现在考察題材的那些德的起源了。我已經說过，正义起源于人类协議；这些协議是用以补救由人类心灵的某些性质和外界对象的情况結合起来所产生的某种不便的。心灵的这些性质就是自私和有限的慷慨；至于外物的情况，就是它們的容易轉移，而与此結合着的是

它們比起人类的需要和欲望来显得稀少。但是不管哲学家們在那些思辨中如何感到迷惑，詩人們却受到某种鉴别力或普通的本能較为正确的指导，这种本能在大多数的推理中比我們所熟悉的那种艺术和哲学的識見还走得更远一些。詩人們容易地就看到了，如果每一个人对其他人都有一种慈爱的关怀，或者如果自然大量供应我們的一切需要和欲望，那么作为正义的前提的利益計較、便不能再存在了，而且现在人类之間通行的財产和所有权的那些区别和限制也就不需要了。把人类的慈善或自然的恩赐增加到足够的程度，你就可以把更高尙的德和更有价値的幸福来代替正义，因而使正义归于无用。由于我們的所有物比起我們的需要来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己和社会分开，把他們自己的和他人的財物加以区别。495

我們也无需求助于詩人的虛构来明了这一点；除了事物本身的道理以外，我們也可以借平常的經驗和观察发现这个眞理。我們很容易看到，慈爱的感情使一切东西成为亲族間的共同財物；而夫妇尤其是互相忘掉了他們的財产权，不分你的和我的；而你的和我的这个区别在人类社会中却是那样必要的，而又是引起那么大的糾紛的。人类的外界条件的任何变化也会产生同样的效果，例如当任何东西多到足以滿足人类的一切欲望时，財产的区别便完全消失，而一切东西都成为共有的了。在空气和水方面，我們可以看到这种情形，虽然这些是一切外界对象中最有价値的东西；因而我們可以容易地断言，如果每样东西都同样丰富地供給于人类，或者每个人对于每个人都有像对自己的那

种慈爱的感情和关怀，那么人类对正义和非义也就都不会知道了。

因此，这里就有一个命题，我想，可以认为是确定的，就是：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。如果我們回顾一下，我們就将发现，这个命题对于我們关于这个論題所已說过的某些話給予一种附加的力量。

第一，我們由此可以断言，对公益的尊重或强烈的广泛的慈496善，不是我們遵守正义规則的最初的、原始的动机；因为我們承认，人类如果賦有那样一种慈善，这些规則根本是梦想不到的。

第二，我們由同一原則可以断言，正义感不是建立在理性上的，也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍約束力的某些观念关系的发现上面的。因为我們既然承认，如上所述的人类的性情和外界条件中那样一种改变、会完全改变我們的职責和义务，所以认为道德感是由理性得来的那个通常的体系、就必須說明这种改变为什么必然要在种种关系和观念中产生那种变化。但是显而易见，人类的广泛的慷慨和一切东西极度的丰富所以能消灭正义观念的惟一原因，就在于这些条件使正义观念成为无用的了；而在另一方面，人类的有限的慈善和貧困的状况所以会产生那种德，只在于使那种德成为公益和每个人的私利所必需的条件。由此可见，使我們确立正义法則的乃是对于自己利益和公共利益的关切；而最确实的一点就是：使我們发生这种关切的并不是任何观念的关系，乃是我們的印象和情緒，离开了这些，自然中每样事物都是对我們漠然无关的，絲毫都不能影

响我們。因此，正义感不是建立在我們的观念上面，而是建立在我們的印象上的。

第二，我們还可以进一步証实前面的命題，就是：产生这种正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是发生于人为措施和人类协議。因为性情和外界条件方面的任何重大变化既然同样地消灭正义和非义，而且这样一种变化所以有这种結果，只是由于改变了我們自己的和公共的利益；因此，必然的結果就是：正义规則的最初确立是依靠于这些不同的利益的。但是人們如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那末他們就不会梦想到要用这些规則来互相約束；同时，如果他們都追求他們自己的利益，絲毫沒有任何預防手段，那么他們就会横冲直撞地陷于种种非义和暴行。因此，这些规則是人为的，是以曲折和間接的方式达到它們的目的的，而且产生这些规則的那种利益，也不是人类的自然的、未經改造的情感原来所追求的那样一种利益。 497

为了更进一步明了这点起見，我們可以考虑，正义规則虽然只是由利益所确立的，可是这些规則与利益的联系却有些独特，和其他場合下所可以观察到的现象不同。单独的一个正义行为往往违反公益；而且它如果孤立地出现，而不伴有其他行为的話，它本身就可以危害社会。当一个有德的、性情仁厚的人将一大宗的財产还給一个守財奴、或作乱的頑固派时，他的行为是公正的和可以夸奖的，不过公众却是眞正的受害者。单独的正义行为，单就其本身来考虑，对私利也并不比对公益更有助益；我們很容易設想，一个人如何可以由于一个非常的正直行为而陷

于穷困，并可以有理由地願望，正义的法則对那个单独的行为在宇宙間暫时停止作用。不过单独的正义行为虽然可以违反公益或私利，而整个計划或設計确是大有助于維持社会和个人的幸福的，或者甚至于对这两者是絕对必需的。益处和害处是不可能分离的。財产必須稳定，必須被一般的规則所确立。在某一个例子中，公众虽然也許受害，可是这个暫时的害处，由于这个规則的坚持执行，由于这个规則在社会中所确立的安宁与秩序，而得到了充分的补偿。甚至每一个人在核算起来的时候，也会发现自己得到了利益；因为如果沒有正义，社会必然立即解体，而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态，那种状态比起我們所能设想到的社会中最坏的情况来，要坏过万倍。因此，当人們有了充分的經驗观察到，单独一个人所作出的单独的一个正义行为不論可以有什么不良的結果，可是全体社会所共同奉行的全部行为体系对于全体和个人都有无限的利益；于是不久就有正义和財产权发生了。社会上每一个成員都感觉到这种利益；每个人都向其他的人表示出这种感觉，并且表示决心，願以这种感觉来調整他的行为，假使其他人也照样行事的話。无需再有其他条件来诱导社会中任何一个人在一遇到机会时便作出一个正义行为。这就給其他人立了一个榜样。这样，正义就借一种协議或合同而确立起来，也就是借那个被假設为全体所共有的利益感觉而确立起来；在这种感觉支配之下，人們在作出每一个单独的正义行为时，就都期待其他人也会照样行事。如果沒有这个协議，就沒有一个人会梦想到有正义那样一种的德，或者会被诱导了去使自己的行为符合于正义。就任何单独的行为而

論，我的正义行为或許在各个方面都是有害的；只有在别人也会仿效我的榜样这个假設上，我才能够被誘导了去采納那一种德；因为只有这种彼此协作才能使正义成为有利的或給予我以遵守正义规則的任何动机。

现在我們要来討論我們所提出的第二个問題，就是：为什么我們把德的观念附于正义，把恶的观念附于非义。我們前面既然已經确立了若干原則，所以这个問題不至于花費我們很多的时間。关于这个問題，我們现在所能說的話，可以用几句話来結束。要得到进一步的詳論，讀者必須等到本卷的第三章。正义的自然的約束力，即利益，我們已加以充分說明；但是关于道德的約束力，即是非之感，則我們必須首先考察自然的德，然后才能給以充分而滿意的說明。

人們既然凭經驗发现，他們的自私和有限的慷慨，如果自由地进行活动，会使他們完全不适合于社会，同时他們又已观察到，社会是满足那些情感的必需条件；所以他們自然就乐于把他們置于那些使人与人交往更加安全、更为方便的规則的約束之下。因此，他們最初只是由于利益的考虑，才一般地并在每个特殊例子下被誘导了以这些规則加于自己的身上，并加以遵守；而且在社会最初成立的时候，这个动机也就是足够的强有力的。不过当社会的人数增多、扩大成一个部族或民族时，这个利益就較为疏远了；而且人們也不容易看到，这些规則每一次所遭到的破坏，随着就有混乱发生，如像在狹小的社会中那样。不过我們在自己的行为中虽然往往看不到我們由維持秩序所得到的那种利益，并且可以追逐較小的和較切近的利益，可是我們永远不会 499

看不到我們由于他人的非义所間接或直接遭受的損害；因为我們在那种情形下，不会被情感所蒙蔽，也不会因为相反的誘惑而抱有偏见。不但如此，而且即当非义行为与我們距离很远、而丝毫影响不到我們的利益时，它仍然使我們不高兴；因为我們认为它是危害人类社会的，而且誰要和非义的人接近，誰就要遭到他的侵害。我們通过同情感到他們所感到的不快；而且在一般观察之下，人类行为中令人不快的每样事情都被称为恶，而凡产生快乐的任何事情同样也被称为德；所以道德的善恶的感觉就随着正义和非义而发生。在现在情形下，这种感觉虽然是由思維他人的行为得来的，可是我們也总是把它甚至于扩展到我們自己的行为上。通則的效力达到它們所由以发生的那些例子之外；同时我們也自然会同情他人对我們所抱有的情緒。由此可见，自私是建立正义的原始动机；而对于公益的同情是那种德所引起的道德贊許的来源。500

这个情緒发展的过程虽然是自然的，甚至是必然的，可是它在这里确是又受到了政治家們的人为措施的促进；政治家們为了更容易統治人們起见，为了在人类社会中維持安宁起见，曾經努力产生对于正义的一种尊重，和对于非义的一种憎恶。这必然要产生一种結果；但十分明显的是，有些道德学的作者們把这一点过分夸大了，并且似乎尽了最大的努力把一切的道德感說成是人类所根本不具有的。政治家們的任何人为措施可以帮助自然产生自然向我們所启示的那些情緒，甚至在有些場合下还可以单独产生对任何一个特殊行为的一种贊許或尊重；不过这不可能是我們区别恶与德的惟一原因。因为自然在这一方面如

果不协助我們，政治家們尽管談論光荣的或耻辱的、可以贊美的或可以責备的等等的話，也是徒然的。这些詞語会成了完全不可理解的，会不再有任何观念附于其上，正如它們是我們所完全不懂的語言中的詞語一样。政治家們所能做到的，最多只是把自然的情緒扩展到它們原来的界限以外；但是自然仍然必須先提供材料，給予我們以某种道德区别的概念。

正像公众的称贊和責备增加我們对于正义的尊重，私人的教育和教导也有助于同样的效果。因为父母們既然容易观察到，一个人越是正直和高尚，他就越是对自己和他人有利，而且他們也观察到，当习慣和教育对利益和反省加以协助的时候，那些原則便越有力量：由于这些理由，他們就乐于从他們的子女的最初嬰儿时起，把正直的原則教导他們，教导他們把維持社会的那些規則的遵守看成是有价值的、光荣的，而把那些規則的破坏看成是卑鄙的、丑恶的。通过这个方法，荣誉感就可以在他們的幼嫩 501 的心灵中扎根，并且长得极为坚实而巩固，以至它們与人性中那些最主要的原則以及我們天性中最根深蒂固的那些原則可以等量齐观。

当主张正义有功和非义有过的这个意見一經在人类中間确立以后，人們对名誉就发生了关切，这就使荣誉感更进一步巩固了起来。感动我們最深切的就是我們的名誉，而我們的名誉在最大程度上是决定于我們对他人財产的行为。由于这个緣故，顾到自己的品格、或想与他人和好相处的人們，都必須給自己立一条不可违犯的法則，即不受任何誘惑的驅使、去违犯一个正直而高尚的人所必須具备的那些原則。

在結束这个题目之前，我只想再提出一点，就是：我虽然說，在自然状态下、或在社会以前的那种假想的状态下，沒有正义和非义，可是我并不說，在那样一种状态下可以允許侵犯他人的财产。我只是主张，那时候沒有财产权这一回事，因而也就不能有正义或非义那一回事。在討論許諾时，我还有机会要对許諾作与此类似的考虑；我希望这里所作的考虑在适当衡量以后，足以消除人們对于前面关于正义和非义的意见的一切反感。

第三节 論确定財产权的规則

虽然关于稳定财物占有的规則的确立对人类社会不但是有用的，而且甚至于是絕对必需的，但是这个规則如果仅仅停留于502 这种籠統的說法，它就决不能达到任何目的。必須找到某种方法，使我們借此可以划定某些特殊的财物应当归某个特殊的人所有，而其余人类則被排除于其占有和享用之外。因此，我們其次的任务，就必然在于发现限制这个一般规則、并使它适合于世人通用和实践的那些理由。

显而易见，那些理由的成立，并不是由于特殊的个人或公众在享有任何特殊的财物时比在其他任何人占有那些财物时，具有更大的效用或利益。毫无疑問，每个人如果都占有最适合于他的、适于他使用的东西，那是最好的了；不过这种适合关系可以在同时为若干人所共有。除此以外，它还可以引起那样許多的爭执，而且人們在判断这些爭执时，也会那样地偏私和激动，致使那个含糊而不确定的规則与人类社会的安宁是絕不相容的。人們所以締結稳定财物占有的协議，原是为了防止一切糾

紛和爭执的起因；可是我們如果允許在各种場合下，随着应用这个規則时所发现的各种特殊效用，各不相同地来应用这个規則，那么我們就永不能达到防止爭端的这个目的了。正义在它的判决中絕不考慮財物对具体个人的适合或不适合，而是遵循着比較广泛的观点来作出决定的。不論一个人是慷慨的或是一个守財奴，都同样地受到正义的优待，并且甚至在对于他是完全无用的东西方面与人爭执时，也同样容易获得有利于他的判决。

因此，必然的結果就是：所有物必須稳定的那个一般規則，不是根据特殊的判断而被应用的，而是根据必須扩展到整个社会的、不能由于好恶而有改变的其他一些一般規則而被应用的。我想用下面的例子来說明这一点。我首先考慮处于野蛮和孤立状态下的一批人；随后假設他們感到那种状态的苦难，并預见到社会将会带来的利益，因而互相找寻对方作伴，提議互相保护，503 互相协助。我还假設，他們賦有那样大的智慧，以至立刻看到，建立社会和互助合作的这个計划所遭到的主要障碍就在于他們的天性中的貪欲和自私；为了补救这种缺点，他們締結了稳定財物占有、互相約束、互相克制的协議。我感觉到，这种推論方法并不完全自然；不过我这里只是假設这些考虑是一下子形成的，而事实上它們是不知不觉地逐渐形成的；除此以外，我认为下面这种情形也是很可能的，就是：若干人由于各种意外事情与其原来的社会分离以后，也可以被迫互相形成一个新的社会；在那种情形下，他們就完全处于上述的那种情况。

因此，显而易见，在这种情况下，当确立社会和稳定財物占有的一般协議締結以后，他們遇到的第一个困难就是：如何分配

他們的所有物，并分給每个人以他在将来必然可以永远不变地享有的特殊部分。这个困难不会阻挡他們很久，他們立刻会看到，最自然的办法就是，每个人继續享有其现时所占有的东西，而将財产权或永久所有权加在现前的所有物上面。习慣的效果是那样的大，以至它不但使我們安于我們所长期享用的任何財物，并且甚至使我們对它发生爱好，使我們爱它甚于爱其他一些可能更有价值的、但为我們不很熟悉的东西。长时期在我們眼前的、而又为我們得心应手地使用的东西，我們对它就最为爱不忍释；但是我們所从未享用过的、不习慣的所有物，則我們离开了它，生活中也沒有什么不便。因此，显而易见，人們很容易同意这个办法，就是：让各人继續享有他现时所占有的东西；而他504 們所以那样自然地一致选择这个办法，其理由也在于此①。

① 当对于同一个现象有若干的原因呈现出来时，决定哪一个原因是主要的、起主导作用的，是哲学中最困难的一个問题。这里很少有任何非常精确的論証、来确定我們的选择；人們只好根据由类比推断和相似例子的比較而得来的鉴别力或想像力来指导自己。例如，在现在的情形下，确定財产权的规則无疑地大部分都有公益为其动机；但是我仍然猜想，这些规則主要是由想像、或者說我們的思想和想像的較为浅薄的特性所确定的。我将继續說明这些原因，让讀者自己去决定，或是选取那些发于公益的原因，或是选取那些来自想像的原因。我們将从討論现实占有者的权利开始。

我在前面〔第一卷，第四章，第五节〕已經提到人性有一种性质，就是：当两个对象出现在一种密切的关系中时，心灵就容易給予它們以一种附加的关系，以便补足那种結合；这种傾向是那样强烈的，以至往往使我們陷于种种錯誤（例如把思想和物质結合起来的那种錯誤），如果我們发现它們足以达到那个目的。我們的許多印象并不能占有場所或位置；可是我們却假設那些印象和我們的视觉印象及触觉印象有一种場所上的結合，这只是因为它們被因果关系結合起来，并且已經在想像中联合起来。因此，我們既然能够虛构一个新的关系、甚至一种謬誤的关系、来补足任何一种結合，所以我們就容易想像，如果有任何关系是依靠于心灵的，心灵便容易把它們和先前的任何关系結合起来，并通过一种新的联系，把那些已在想像中結合

505

但是我們可以說，把财产权归于现实占有者的这个规则虽是自然的，并且因此是有用的，可是它的效用不超出社会最初形成的时期；永远遵守这个规则，就会是非常有害的。这个规则会排除財物的償还，而且使各种非义行为都得到认可和奖励。因此我們必須找寻在社会一旦建立起来以后仍然可以产生財产权的其他一些的条件；属于这一类条件的，我发现最主要的有四种，即**占領**、**时效**、**添附**和**继承**。我們将簡略地考察各項，并先由**占領**談起。

一切外界財物的占有是变化和不定的，这对于建立社会是最重要的障碍之一，同时也是人們通过明白的或默认的普遍同意、而以我們现在所謂正义和公道的规則来約束自己的理由所在。在实行这种約束以前人們所处的那种苦难状态，就是人們所以尽快地采取那种补救方法的原因；这也使我們容易說明，我

起来的对象加以結合。例如，当我們排列各种物体时，我們总是把那些互相类似的东西置于互相接近之处，或者至少置在相应的观点之下；这是因为我們把接近关系与类似关系結合起来，或把位置上的类似关系与性质上的类似关系結合起来，就感到一种满意。这是容易用已知的人性的特性来加以說明的。当心灵已决定要結合某些对象、但是还沒有决定选取哪些特殊的对象时，它就自然着眼于那些关联的对象。那些对象已經在心灵中結合起来；它們同时呈现于想像之前，这时它們的結合就不需要任何新的理由，反而需要很强有力的理由，才能使我們忽略这种自然的亲密关系。当我們以后討論美的时候，我們还有机会詳細說明这一点。这里，我們可以满足于說明这一点，就是：在整理一个书斋中的书籍和客厅中的椅子时所有的那种对秩序和整齐的爱好，也可以通过限制关于稳定財物占有的那个一般的规则，而有助于社会的形成和人类的幸福。財产权既然形成一个人和一个对象間的关系，所以就很自然地要把它建立在某种先前的关系上，而且財产权既然只是社会法律所确保的一种永久所有权，所以就很自然地要把它加在现实占有上，由于现实占有是与永久占有类似的一种关系。因为，这种关系也有它的影响。如果結合一切种类的关系是自然的，那么把那些类似的关系和关联的关系結合起来，就更是自然的了。

們为什么把财产权观念附加于最初的占有或占领之上。人类不願意使財产权(即使在最短的时間內)悬空，或者給暴力和紛乱打开一点点的門路。此外，我們还可以說，最初的占有总是最能引起人們的注意；如果我們原来忽略了这一点，我們就沒有絲毫理由把財产权归于任何一种继續的占有了①。

506　现在留待解决的，就是精确地决定"占有"的含义；这并不如我們初看时所想像的那样容易。不但当我們直接接触任何东西时，我們可以說是占有了它，而且当我們对那种东西处于那样一种关系，以致有能力去使用它，并可以随着自己现前的意願或利益来移动它、改变它或消灭它的时候，也可以說是占有了那个东西。因此，这种关系是一种因果关系；財产权既然只是依据正义规則或人类协議而得来的一种稳定占有，所以也应当看作是同样的因果关系。但是在这里我們可以注意，随着我們所可能遇到的阻碍的概然性之或大或小，我們使用任何对象的能力的确定程度也就有大有小；而这种阻碍的概然性既然可以不知不觉地有所增加，所以我們在許多情形下就不可能决定占有是从何时开始，何时終止；我們也沒有确定标准，可以根据了它来决定这一类的爭端。一个野猪落在我们的陷阱中，如果它"不可能"

① 有些哲学家們解释这种占領权說，每个人对于自己的劳动都有一种財产权，当他把那种劳动加于任何东西上面时，这就使他对全部的东西获得了財产权。但是，第一，对于有几种占領，我們并不能說是把我們的劳动加于我們所获得的对象上；例如我們由于在草地上放牧牛羊、因而占領那片草地。第二，这种說法是以添附来解释这个問題，这是一种无謂的繞圈子。第三，除了在比喻的意义以外，我們不能說是把我們的劳动加于任何东西上。恰当地說，我們只是借自己的劳动把那个对象作了某种改变。这就形成我們与对象之間的一种关系，由此就（根据前面的原则）发生了財产权。

逃脱，它就被认为被我們所占有。不过我們所謂"不可能"是什么意思呢？我們如何能将这种不可能同很不可能分开呢？我們又如何确切地分别"很不可能"与"很可能"呢？請划出两者的精确界限，并指出我們是借什么标准来决定在这个題目上可能发生的、并且在經驗中往往发生的一切爭端。①

① 我們如果想在理性和公益方面給这些疑难找寻解答，我們将永不会得到滿足；我們如果在想像方面找寻解答，那么显而易见，作用于想像官能上面的那些性质，是那样不知不觉地逐漸互相混合的，以至不可能給予它們以任何精确的界限。如果我們再考虑到，我們的判断随着对象而有显著的变化，而且同一的能力和接近关系在一种情形下被认为占有，而在其他情形下則不被认为占有：那么在这个問題方面的困难就更会增加。一个人如果把一只兎子追得精疲力竭，那么如果有另外一个人跑到他前面，攫取那个猎物，他就会认为那是一种非义的行为。但是同一个人如果前去摘一个他手所能及的苹果，而同时又有一个較他更为敏捷的人，跑在他前面，取到那个苹果，他就沒有任何抱怨的理由。这种差别的理由就在于：兎子的僵臥不动不是它的自然状态，而是人的勤劳的結果，因而在那种情形下形成了对猎人的一种强烈的关系，而在另一种情形下則沒有这种关系。

这里可以看出，一种确定和必然的享用能力，如果沒有接触或其他明显的关系，往往产生不了財产权：而且我还要进一步說，一种明显的关系，即使沒有任何现实的享用能力，有时也足以产生对任何对象的权利。单是看到一个东西，很少被人认为一种重大的关系，除非那个对象是隐藏着的、或是很曖昧的；在后一种情形下，我們发现，单純看见一东西就足以給人以財产权，这是根据于"甚至整个大陆也属于首先发现它的那个民族"那样一个原理的。但是我們可以注意到，在发现和占有这一个例子中，最初的发现人和占有人必須在那个关系上加上自己要成为所有主的一种意向，否則那个关系并不会产生它的效果；这是因为在我們的想像中，財产权和那个关系之間的联系并不是很大的，而还需要那样一个意向加以协助。

从所有这些情况中，我們很容易看到，关于由占領而获得財产权的許多問題，会变成如何的困惑；而且人們略費思索，就可以提出一些不能得到任何合理解决的例子来。如果我們喜欢真实的例子，而不要虚构的例子，我們可以考虑在几乎每一个自然法作家的著作中都可遇到的下面这个例子。希腊的两个殖民团在离开本国去寻觅新地时，得到消息說，他們附近的一座城市已被其居民所放弃了。为了知道这个报导是否真实起见，他們立刻派遣了两个使者，每个殖民团派出了一名；他們在接近那座城的时候发现，他們所得的情报是真实的，于是便开始一場賽跑，想要占領那座城市，各人都是为了本乡人要去占領它。使者之一，看到自己不是另外一人的敌手，于是便拿起长矛，向城門擲去，并且幸而在他的伙伴达到之前竟然射中

507　不过这一类的爭执不但发生于財产权和所有权的实际存在方面，而且也发生于其范围的大小方面；而且这些爭执往往无法判决，或者說是除了借想像之外，不能借其他官能加以判断。一个人若是登陆于一个荒凉而无人耕种的小島岸上，那么他在一着陆地的时候便被认为那个島的占有人，而获得了全島的財产权；因为那个对象在想像中是有界限和有范围的，同时对于那个新的占有人也是成比例的。同一个人若是登陆于像大不列顛那样大的一个荒島上，那么他的財产权便不超出直接占有的范围以外；虽然一个人数众多的殖民团在一登陆的时候，便被认为是全島的主人。

不过最初占有权往往因为时间长久而成为曖昧不明，而且508 关于財产权所可能发生的許多爭执，也就无法解决。在那种情况下，长期占有或时效(prescription)就自然地发生了作用，并且使一个人对于他所享有的任何东西获得充分的財产权。人类

城門。于是两个殖民团关于誰应当是空城的城主一事便发生了爭执；在哲学家們中間这个爭执仍然存在未决。据我看来，我觉得这个爭执是沒法解决的；这是因为整个問題都依賴于想像，而想像在这种情形下却沒有任何精确的或确定的标准，可以根据了它作出一个判决。为了显示这一点起見，我們可以考虑，假如这两个人只是殖民团的团員，而不是使者或代表，那末他們的行为便当无足輕重；因为在那种情形下，那些行为与殖民团的关系将是微弱而不完全的。此外还当再加上一点，就是：使他們所以奔向城門而不奔向城墻或城的其他任何部分的决定因素只有一个，就是：城門因为是最为明显和显著的部分，所以把城門看作全城的象征，最可以使他們的想像感到滿意；正像我們在詩人們方面所发现的那样，詩人們是常常由城門取得他們的写像和比喻的。此外，我們还可以考虑，一个使者的接触城門，也并不比另一个使者以长矛刺穿城門更确当地是一种占有；这种接触只形成了一种关系；但是在另一方面也有一种同样明显的，虽然力量也許是不相等的关系。因此，这些关系中哪一种給人以那一种权利和財产权，或者說，其中任何一种的关系是否足以产生那个效果，我只好留待比我聪明的人来加以解决。

社会的本性不允許有任何很大程度的精确性；我們也不能永远追溯事物的最初起源，以便判定它們的现状。任何很长的一段时間把一些对象放在那样辽远的距离之外，以致那些对象在某种意义上似乎失去了它們的实在性，并且对心灵几乎是沒有什么影响了，就像它們从来沒有存在过一样。一个人的权利在现时是清楚而确定的，可是过了五十年以后，就似乎是模糊和可疑的了，即使它所根据的事实是可以千眞万确地被証明的。同样的事实在隔着那样长的时間以后就沒有同样的影响。这可以作为我們前面关于財产和正义的学說的一个令人信服的論証。长时期占有可以給人以对于任何对象的一种权利。但是，一切东西虽然都是在时間中产生的，可是时間所产生的一切东西确是沒有一件是实在的；由此而得的結論就是：財产权既然是被时間所产生的，所以它并不是对象中存在着的任何实在的东西，而是唯一可以受时間影响的情緒的产物。①

509

当某些对象和已成为我們財产的对象密切联系着、而同时又比后者較为微小的时候，于是我們就借着添附关系(accession)而对前者获得財产权。例如我們的花园中的果实，我們的牲畜的幼畜，我們的奴隶的作品，即使在占有之前就已被认为是我們的財产。当各种对象在想像中联系起来的时候，它們就容易被置于同一地位上，并且通常被假設为賦有同样的性质。我們由一个对象迅速地轉到另一个对象，我們在判断它們时并

① 现实占有显然是一个人和一个对象之間的一种关系；不过除非它是长期的、不間断的，它不足以抵消最初的占有。在长期的、不間断的占有的情况下，由于时期的长久，现实占有的关系就增强了，而最初占有的关系却因时間久远而减弱了。关系方面的这种变化，結果在財产方面产生了相应的变化。

不加以分别；尤其当后一个对象比前一个对象为微小的时候，更是如此①。

---

① 这种财产权的来源，只有根据想像才能加以說明；而且我們可以說，这里的原因并不是混杂的。我們将进而較詳尽地加以說明，并从普通的生活和經驗中举出一些例子来加以闡述。

前面已經說过，心灵自然地傾向于結合各种关系，尤其是互相类似的各种关系，并且在那样一种結合中发现一种适合性和一致性。由这种傾向就得出这样一些自然法則，就是：在社会初成立时，财产权总是随着现实占有而发生；而后来則发生于最初占有或长期占有。我們也可以很容易地观察到，关系不止限于一个等級，我們由一个与我們有关系的对象，也获得对于其他与之相关的每个对象的关系，如此一直順推下去，直至思想由于进程太长、失掉綫索为止。每推移一步，关系不論如何有所削弱，但总不至于立刻就消灭，而往往借一个与两者关联的中介对象把两个对象联結起来。这个原則具有足以产生添附权的那样大的力量，并使我們不但对于我們直接占有的那些对象，而且对于那些和它們相关的对象，都获得一种财产权。

假設一个德国人、一个法国人、一个西班牙人走进一个房間，房間內的桌子上放着三瓶酒，一瓶是德国的白葡萄酒，一瓶是法国的紅葡萄酒，一瓶是葡萄牙的紅酒；假設他們对于分酒发生爭吵；一个被选为公断人的人，为了表示他的沒有偏见起见，自然会把各人本国的产品分給各人；他所根据的原則，在某种程度上也就是将财产权归于占領、时效和添附的那些自然法則的来源。

在所有这些情形下，尤其是在添附的情形下，最初在那个人的观念与那个对象的观念之間有一种自然的結合，后来我們又賦予那个人以一种权利或财产权，这就又产生了一种新的、道德的結合。但是这里发生了一个困难，值得我們注意，并給予我們以一个机会，使我們把已經用于现在这个題目上的那个独特的推理方法检驗一下。我已經說过，想像由小及大比由大及小較为容易，并且观念的推移在前一种情形下比在后一种情形下总是較为容易和順利。那么，添附权既然发生于各个相关对象借以联系起来的那种观念的順利推移，所以我們自然会想像，添附权必然随着观念推移的較大順利程度而增加力量。因此，人們或許会认为，当我們获得任何小的对象的财产权时，我們就容易設想与之相关的任何大的对象是一种添附，并属于小的对象的所有主；因而在那种情形下，由小的对象到大的对象的推移应該是很容易的，并应該把它們非常密切地联系起来。但事实上，情形却永远是另外一个样子。大不列顛帝国似乎带来对奥克尼島、海卜利德島、人島、威特島的統治权，但是对于这些小島的統治权却并不自然地含有对大不列顛的任何权利。簡而言之，一个小的对象自然地伴随着一个大的对象，而成为它的添附；但是一个大的对象却永不会被假設为属于与之相关的小的对象的所有主，仅仅由于小的对象的财产权和关

继承权(succession)是一种很自然的权利，这是由于一般所 510

系。可是在后面这种情形下，观念由所有主推移到作为他的财产的小的对象，再由小的对象推移到大的对象，比在前一种情形下，由所有主推移到大的对象，再由大的对象推移到小的对象，要較为順利一些。因此，人們或許认为，这些现象就反駁了前面的假設，即：以財产权加于添附物，只是观念关系的結果，只是想像順利推移的結果。

如果我們考虑到想像的敏捷与不稳定，以及想像不断地把它的对象放在各种不同的观点之下，那么我們就容易解答这个反駁。当我們以两个对象的財产权归于一个人的时候，我們并不总是由那个人轉到一个对象，随后再由那个对象轉到与之相关的另一个对象。这两个对象在这里旣然被认为是那个人的財产，我們就容易把它們結合起来，置在同一观点之下。因此，假如一个大的对象与一个小的对象关联在一起，而一个人如果与那个大的对象有强烈的关系，那么他与两个对象全体必然也有强烈的关系，因为他与最重大的部分发生了关系。相反，如果他只和小的对象发生关系，他就不会与两者全体发生强烈的关系，因为他的关系只存在于最微小的部分方面，而当我們考虑全体时，那个部分是不容易在任何重大程度上刺激我們的。这就是小的对象成为大的对象的添附物，而大的对象不成为小的对象的添附物的理由所在。

哲学家們和民法学者們的一致的意见是：海洋不能成为任何民族的財产。这是因为对于海洋不能占有，或者說对于海洋不能形成可以成为財产权基础的那样明确的关系。在这个理由不适用的时候，立刻就发生了財产权。例如，力主海洋自由的人們也都普遍地承认，河口和海湾作为一种添附物自然地属于周围大陆的所有主。河口和海湾恰当地說，比起太平洋来和陆地之間并沒有更大的联系或結合；不过它們在想像中却有一种結合，而且同时又因为是較为微小的，所以自然被认为是一种添附物。

根据許多国家的法律，根据我們思想的自然傾向，河流的財产权被归于其两岸的所有主，除了像萊茵河或多瑙河那一类大河流因为太大而不易被想像看作邻近田野的財产的添附。可是甚至这些河流也被认为是其所流經的那个国家的財产；因为一个国家的观念是有足够大的体积可以和河流相应，并在想像中与之发生那样一种关系的。

邻接河流的土地的添附，据民法学者們說，应該属于那片土地，如果这种添附是被所謂土地增加(alluvion)造成的，即不知不觉地造成的；后面这些条件大大地协助了想像的結合作用。当任何一个重大部分由一个岸上一下子崩落下来、而与对岸联結起来的时候，那一部分并不成为它所落到的那块土地的所有主的財产，直到它与那块土地結合起来，直到树木或植物在两块土地中都扎根生芽为止。在此以前，想像并不把它們充分地联結起来。

还有其他一些的情形，也有些类似于这种添附情形，但是根本上是大不相同

假設的父母或近亲的同意，幷由于人类的公益，这种同意和公益

的，值得我們的注意。若干人的财产那样地結合起来，以至不能分离，就是这种情形。这里的問題就是，这样結合起来的一种物体应該属于誰。

当这种結合是那样一种性质、可以允許分划而不允許分离时，則判决是自然而容易的。整个物体必須被假設为各部分的所有主所共有，随后幷必須依照这些部分的比例加以分划。但是在这里我不能不注意到罗馬法区別融合（confusion）和混合（commixtion）的那种异常的精微說法。融合是两种物体的結合，例如两种不同的液体掺合起来，各个部分在这种結合中是完全不可分辨的。混合是两种物体的混和，例如两斛谷粒混和起来，各个部分在这种混合中仍然是明白可见地分开来的。在后一种情形下，想像不如在前一种情形下发现出那样完全的結合来，而是仍然可以追溯幷保存各个对象的财产权的各別观念；所以民法虽然在融合方面确立了完全的共同所有权，随后依照比例进行分配，可是在混合方面，仍然假設各个所有主維持其各自的权利；虽則事实的必然性最后仍然会强使他們服从同样的分配。

如果提图斯的谷物和你的谷物混合，而且混合时得到双方同意，則全部谷物应归公有，因为各部分谷粒虽然原是各人分別所有的财产，现在已因同意而成为公有的了。但是那种混合如果出于偶然或者是由提图斯不經你的同意所完成的，則由此造成的整体便不为公有，因为各个谷粒仍然保持其原有的特质，所以在那种情形下，全部谷粒幷不归公有，正如提图斯的家畜同你的家畜相混时，那些家畜不归你們双方公有一样。但是你們中間如有一个人掌握全部谷物，則另一个人可以提出訴訟，恢复其比例份額。而法官的职責就在于分別各部分谷物的优劣。（居斯廷尼法典第二編，第一章，第二十八节。）

当两个人的财产密切地結合起来，以致既不能分划，也不能分离，例如一个人在另一个人的土地上建筑房屋那样，在那种情况下，全部财产只好属于两个所有主中間的一个人；这里我說，那个全体是很自然地被人設想为应属于最大部分的财产的所有主的。因为那个复合的对象，对于两个不同的人不論如何都有一种关系，幷使我們同时想到那两个人，可是最重大的部分既然是我們所主要注意到的，而且借着紧密的結合把較为微小的部分带在一起，所以全体就对那一部分的所有主发生了一种关系，而被认为是他的财产。惟一的困难就在于：我們应該称什么是最重大的部分，什么是对想像最有吸引力的部分。

这个性质依靠于若干彼此間没有多大联系的条件。一个混合对象的这一部分所以能比另一部分显得重大，或者因为它是較稳定、較持久的，或者因为它的价值是較大的，或者因为它是較为明显而引人注目的，或者因为它是范围較大的，或者因为它的存在較为独立而自足的。我們很容易設想，这些条件既然可以在我們所能設想的种种不同的方式下和各种不同的程度內，互相結合或互相对立，所以結果就会有許多情形，使两方面的理由势均力敌，以致我們无法作出任何滿意的判断。因此在这里，民法的主要任务就是要确定人性的原則所留下来的未决的問題。

都要求人們的財物传給他們最亲近的人，借以使他們成为更加勤奋和节俭。这些原因或許又被亲属关系的影响或观念的联結所协助，因为在一个人的父亲死后，这种关系就自然地导使我們考虑他的儿子，并給他以他的父亲的財产的权利。那些財物必然要成为某人的財产；但是应当属于誰，却是問題所在。在这里，显而易见，那个人的子女自然而然地呈现于心灵之前；他們既然借其已故的父母而与那些所有物联系起来，所以我們就容易以財产权的关系使他們更进一步地和那些所有物联系起来。 511 512 513

民法上說，地面属于土地，文字属于紙卷，画布属于油画。这些判决幷不都很一致，而証明了它們所根据的那些原則是互相抵触的。

但是在所有这一类的問題中最奇特的一个就是多少世紀来使普罗庫拉斯(Proculus)〔譯注一〕和薩宾納斯(Sabionus)〔譯注二〕的門徒們一直分歧的那个問題。假如一个人用別人的金属鑄了一只杯子，或者用别人的木料造了一条船，又假設金属和木料的所有主索还他的財物，那么問題就在于，他对那只杯子或船是否有一种权利。薩宾納斯主张肯定的一面，认为实质或物质是一切性质的基础；它是不坏的、永存的，因而比形式較为优越，形式是偶然的、附属的。在另一方面，普罗庫拉斯則說，形式是最为明显而显著的部分，各种物体之获得这种或那种的特殊名称，都是根据形式而定。此外，他还可以附加說，物质或实质在許多物体中是那样变化不定的，以致人們完全不可能在它的一切变化中追溯出它来。据我看来，这个爭論不知应該根据什么原則才可以确实地解决。因此，我只好滿足于說，特雷本宁(Trebonian)〔譯注三〕的判决在我看来似乎是很机敏的：他說，那个杯子应該属于金属的所有主，因为它能还原到原来的形式；不过那只船則由于相反的理由，应該属于創造那个形式的人。但是这个理由尽管显得非常机敏，显然仍是依靠于想像，想像依据那样一种还原作用的可能性、发现杯子与金属所有主的联系和关系比船与木料所有主的关系較为密切一些，因为金属的实质是較为固定不变的。

〔譯注一〕　公元一世紀前半期罗馬著名法学家，著有书翰集十一卷。

〔譯注二〕　公元一世紀前半期罗馬法学家，著有民法三卷　帝国时期的大多数法学家不属于普罗庫拉斯学派，便属于薩宾納斯学派。

〔譯注三〕　特雷本宁(卒于543年)，曾受东罗馬皇帝任命，編纂法典，搜集有判例五十条。

关于这一层，有許多平行的例子①。

514

第四节 論依据同意而进行的財产轉移

财产的稳定对于人类社会不論如何是有用的，甚至是必要的，可是它却伴有重大的不便。在分配人类的财产时，适合性或适应性永远不該在考虑之列；我們必須遵循那些可以較为一般地应用的、而又較少怀疑和不定的规则。属于这一类的是社会初成立时的现实占有；后来又有占領、时效、添附和继承。这些规则既然在很大程度上决定于机会，所以往往与人类的需要和欲望都发生矛盾；而人和所有物的关系必然往往調整得很不好。这是一种极大的不便，需要加以补救。如果采取直接的补救方法，让每一个人用暴力夺取他认为对于自己是合适的东西，那就会毁灭社会；因此，正义的规则就要在僵硬的稳定性和这种变化不定的調整办法之間、找寻一种中介。但是最合适的中介就是那个明显的方法，即：除了所有主同意将所有物和财产給予另外一个人之外，财物和财产永远应当是稳定的。这个规则不会有引起爭斗和紛扰的恶果，因为这种割让是得到惟一当事人，即所有

① 在考察对于政府統治权的各种权利时，我們将发现有許多理由使我們相信，继承权在很大程度上依靠于想像。在这里，我将只滿足于观察属于现在題目的一个例子。假設一个人死了，沒有子女，他的亲戚們关于他的继承問題发生了爭执；显而易见，假如他的财富一部分得自父方，一部分得自母方，那么解决那样一个爭端的最自然的方法就是把他的所有物划分，而将每一部分分給原来所由得来的那一家。但是那个人既被假設为曾經是那些财物的充分而十足的所有主，我就要問，除了想像以外，还有什么东西使我們在这种分配方面发现某种公道和自然理性呢？他对于这些家庭的爱拌不依靠于他的所有物；因为这个理由，我們永不能推定他恰好同意于那种分配。至于公益，則不論就哪一方面說，它似乎都是漠不相关的。

主的同意的。这个规则在按人調整財产方面可以达成許多良好的目的。地球上各地产生不同的商品；不但如此，而且不同的人的天性适宜于不同的工作，并且在专門从事于一种工作时会达到更大的完善程度。所有这些都需要互相交換和交易；因此，根据同意轉移財产这件事、是根据于自然法的，正如不經同意、財产就該是稳定的一样。

在这个范围內，一切是决定于明显的效用和利益的。不过或許由于較为浅薄的理由，民法和自然法普通都要求物品的交付手續或有形轉移、作为財产轉移的一种必要手續，如許多作者所說。对于一个对象的財产权如果被看作一种与道德或心灵的情緒无关的实在的东西，它就是一种完全不可觉察的、甚至是不可設想的性质；而且我們对于这种財产权的稳定性或其轉移，也不能形成任何明晰的概念。在財产权的稳定方面，我們的观念的这种缺陷不很明显地被感觉到，因为它不甚引起我們的注意，容易被心灵忽略过去，而不詳細地加以考察。但是各人之間的財产轉移既是一种較为显著的事情，所以我們的观念的缺点在那种場合下就变得較为明显，迫使我們在各方面找寻某种补救方法。但是使任何观念生动起来的既然沒有超过于一个现前印象、以及那个印象对一个观念的关系：所以我們自然要从这个方面寻求某种虛妄的观点。为了帮助想像来設想財产权的轉移起见，我們就拿了有形的对象，现实地把它的占有轉移給我們願意把財产权交給他的那个人。这两种行为的假設的类似关系和这种有形交付的现前实施、欺騙了心灵，使它想像、它体会到了財产权的神密的轉移。对于这件事所作的这种解释是正确的，这

可以由下面一事看出，就是在无法交付实在物时，人們就发明了一种象征的交付方法来滿足想像。例如把谷仓的钥匙交出去，就被看作是把仓中的谷物交付出去；石和土的交付，就表示把一座庄园交付出去。这在民法和自然法方面是一种迷信慣例，类似于宗教中罗馬天主教的种种迷信一样。罗馬天主教借一支小蜡烛、一套祭衣、一幅画像，来表像基督教的种种不可思議的神秘，使它們显现于心灵之前，因为这些东西是被假設为和这些神516 秘事迹类似的；同样，法律家們和道德学家們也由于同样理由作出了同样的发明，并力图通过那些方法使自己对于根据同意而作的财产转移一事得到滿意。

第五节　論許諾的約束力

責成人們实践許諾的那个道德规則不是自然的；这一点由我将进而証明的下面两个命題可以充分地显出，就是：在人类协議确立許諾之前，許諾是不可理解的；即使可以理解，它也不伴有任何道德的約束力。

我說，第一，許諾在自然状态中是不可理解的，也不是在人类成立协議之前就存在的；一个不知道有社会的人永远不会与他人訂約，纵然他們凭着直观能够觉察到对方的意图。如果許諾是自然的、可以理解的，則我許諾这一句話必然伴有某种心理活动；而其約束力必然以这种心理活动为基础。因此，我們可以逐一检視心灵的全部官能，看看在我們的許諾中哪一种官能在活动。

許諾所表示的那种心理活动不是完成任何事情的一个决

心；因为单是决心决不能加上任何义务。許諾也不是作那样一件事情的欲望，因为我們承担义务，可以沒有那样一个欲望，甚至可以带有公开宣布的厌恶心理。許諾也不是对我們許諾去作的那种行为的意願；因为許諾永远关系到将来，而意志則仅影响到现在的行为。因此，結果就是，投入許諾并产生其义务的那种心理活动，旣然不是要作一个特殊行为的决心、欲望、或意願，它必然是对由于許諾而发生的那种义务的一种意願。这也并不单是一个哲学的結論，而是完全符合于我們平常的思想方法和表达方法的，例如当我們說我們受了自己的同意的約束，义务发生于我們单純的意志和意願等等的話。因此，惟一的問題就是，如果假設有这种心理活动，是否就陷入明显的荒謬，是否就陷于一切不由于成见和語言的誤用而观念混淆的人所永不能陷入的那样一种荒謬。 517

一切道德都依靠于我們的情緒；当任何行为或心灵的性质在某种方式下使我們高兴时，我們就說它是善良的；当忽略或未作那种行为、在同样方式下使我們不高兴时，我們就說我們有完成那个行为的义务。义务的改变以情緒的改变为其前提；新的义务的发生以某种新的情緒的发生为其前提。但是我們确是不能自然而然地改变我們自己的情緒，正如我們不能改变天体运动一样；我們也不能借我們意志的单純一种活动，即許諾，使任何行为成为令人愉快的或令人不快的，道德的或不道德的；如果那种行为，离开了那种活动，可以会产生出相反的印象、或赋有另外一些的性质的。因此，要說人們意願任何新的义务，即意願任何新的苦、乐的情緒，那是荒謬的；而且人們也不会自然而然

地陷于那样大的一种荒謬。因此，許諾在自然状态中是一种完全不可理解的东西， 而且也沒有任何心理活动是属于它的①。

518　但是，第二，如果有任何一种心理活动属于它，它也不能自然地产生任何义务。由前述的推論，可以明白地看到这点。許諾創生了新的义务。一种新的义务以新的情緒的发生为其前提。可是意志永不产生新的情緒。因此，任何义务不能自然地发生于許諾，即使我們假設心灵竟然能够陷入意願那种义务的荒謬情形。

前面我們証明正义一般地是一种人为的德时所用的推理，可以更明显地証明这里的眞理。人性中如果原来不賦有一种具有推动作用的、能够产生某种行为的情感或动机，那么沒有人可以把那种行为当作义务来要求我們。这个动机不能是义务感。义务感以先在的一种义务为前提；而且一种行为如果不是被任

---

① 如果道德是可以被理性发现的，而不是被情緒发现的，那么尤其显而易见，許諾不能把道德加以改变。道德被假設为成立于关系。因此，每新加上一种道德，都必然是因为有某种新的对象关系而发生；因而意志不能在道德方面直接产生任何变化，而只有先在对象上产生一种变化，才能有那种效果。但是一个許諾的道德的义务既然是意志的純粹結果，而在宇宙中任何部分都絲毫沒有改变，所以必然的結果就是：許諾沒有自然的义务。

如果有人說，意志的这种活动事实上是一个新的对象，因而产生了新的关系和新的义务，那么我可以答复說，这純粹是一种詭辯，我們的思想只要有几分准确性和精确性，就可以发现出这种詭辯。意願一个新的义务、就等于是意願一种新的对象关系；因此，这个新的对象关系如果是由意願本身形成的，那么我們事实上就該是意願那种意願了，这显然是荒謬而不可能的。意志在这里既然沒有对象可以趋向，就必須无限次地返回到它自身。新的义务以新的关系为基础。新的关系又以一个新的意願为基础。新的意願以新的义务为对象，因而以新的关系、并因而以新的意願为对象；这个意願又着眼于一种新的义务、关系和意願，如此一直推到无穷的地步。因此，我們决不可能意願一种新的义务；因此，意志决不可能伴随一个許諾，或是产生一种新的道德义务。

何自然的情感所要求的，它也不能被任何自然的义务所要求；因为即使不作这种行为，那也并不証明心灵和性情中有任何缺点，因而也并不产生任何的恶。可是显而易见，除了义务感以外，我們并沒有其他动机，导使我們完成許諾。如果我們认为許諾沒有道德的义务，我們便永不会感到有遵守許諾的任何傾向。而各种自然的德却不是这样。虽然原来沒有救济貧困的义务，我們的仁爱心仍会导使我們达到这种义务；当我們不尽那种义务时，我們就感到那是不道德的，这是因为这件事証明了我們缺乏自然的仁爱情緒。一个父亲知道照顾子女是他的义务，不过他对这件事也有一种自然的傾向。如果沒有人有那种傾向，那么就沒有人有那种义务。但是除了完成許諾的一种义务感之外，人們沒有任何遵守許諾的自然傾向；因此，忠实并不是一种自然的德，許諾在人类协議成立之前是沒有力量的。 519

如果有任何人不同意这个說法，他必須給下面这两个命題作出一个确当的証明，就是：*有一种特殊的心灵活动伴随着許諾；随着心灵的这种活动又发生了不同于义务感的一种践約的傾向*。我可以断定，这两点中不論哪一点都是无法証明的；因此我大胆地断言，許諾是以社会的需要和利益为基础的人类的发明。

为了发现这些需要和利益，我們必須考察我們已經发现为产生前面所說的一些社会法則的那些人性性质。人类因为天性是自私的，或者說只賦有一种有限的慷慨，所以人們不容易被誘导了去为陌生人的利益作出任何行为，除非他們要想得到某种交互的利益，而且这种利益只有通过自己作出有利于别人的行

为才有希望可以得到的。但是由于这些交互行为往往不能在同时完成，所以其中一方就只好处于一种不确定的状态，依靠对方的感恩来答报他的好意。但是人类中間的腐敗情况是太普遍了，所以一般地說，这种保障是很薄弱的；而且我們这里既然假設施与者是为了自利才施惠于人的，所以这就旣消除了义务，并树立了一个自私的榜样；这种自私正是忘恩負义的母亲。所以，我們如果只是順从我們情感和爱好的自然途径，我們便很少会由于无私的观点而为他人的利益作出任何行为，因为我們的好意和仁爱天然是很有限的；我們就是为了利益起見也很少会去作那一类的行为，因为我們并不能依靠他人的感恩。这样，人类的互相服务就可以說是消灭了，而每个人都得凭自己的技巧和勤劳来求謀幸福和生存了。关于稳定财物占有的那条自然法的发明，已使人們彼此可以相安，而通过同意轉移财产和所有物的那条自然法也开始使人們互相受益；不过这些自然法不論怎样被严格地遵守，仍不足以使他們互相服务，如他們可以天然变得的那样。所有物虽然是稳定了，但人們若是占有自己用不着的大量财物，而同时又苦于缺乏其他物資，那末他們由这种稳定所能获得的利益仍然很小。可以适当地补救这种不便的财产的轉移，也不能完全加以补救；因为只有在那些现前的、个别的对象方面，才能进行财产轉移，而对于不在现前的、一般的对象，則不能进行这种轉移。一个人不能轉移六十里以外的一所特定房屋的财产权，因为这种同意不能伴有交付，而交付是一个必需的条件。一个人也不能凭着单純的表示和同意轉移出十斛谷或五大桶酒的财产权；因为这些只是一般的名詞，与任何一堆特定的谷

或某些大琵琶桶的酒毫无直接关系。此外，人类的交往也不限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为；我們也可以交換这些，达到互利的結果。你的谷子今天熟，我的谷子明天将熟。如果今天我为你劳动；明天你再帮助我，这对我們双方都有利益。我对你并沒有什么好意，并且知道你对我也同样沒有什么好意。因此，我不肯为你白費辛苦；如果我为了自己利益帮你劳动，期待你的答报，我知道我将会失望，而我所依靠于你的感恩会落空的。因此，我就让你独自劳动，你也照样对待我。天气变了，521 我們两人都因为缺乏互相信托和信任，以致損失了收成。

这一切都是人性中自然的、固有的原则和情感的結果；这些情感和原則既是不可改变的，所以人們会以为依靠于这些原則和情感的我們的行为、也必然是同样不可改变的，而且不論道德学家們或政治学家們如何为了公益而干預我們，或是企图改变我們的行为的經常的途径，那也是徒劳无益的。如果他們的計划的成功依靠于他們在改正人类的自私和忘恩負义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他們将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他們所能企图的，只是給予那些自然情感以新的方向，并且教导我們說，我們通过間接的、人为的方式，比起順从我們的欲望的直接冲动来，更可以滿足这些欲望。因此，我就学会了对别人进行服务，虽然我对他并沒有任何眞正的好意；因为我預料到，他会报答我的服务，以期得到同样的另一次的服务，并且也为了同我或同其他人維持同样的互助的往来关系。因此，在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被

誘导了来履行他的义务，因为他預见到、他的拒絕会有什么样的后果。

不过人类这种自私的交往虽然开始发生了，并且在社会中占了主导地位，可是这也并不完全取消更为慷慨和高尚的友誼和互助的交往。我对于我所爱的那些人，对于特别相識的那些人，仍然可以作种种服务，而并不希望得到任何利益；他們也可以同样地答报我，而且沒有别的企图，只是为了补报我过去的服务。因此，为了区别那两种計較利害的和不計較利害的交往，522 人們就給前者发明了某种語言形式，借以束縛自己去实践任何某种行为。这种語言形式就构成了我們所謂的許諾，这就是对于人类計較利害的交往所加的一种认可。当一个人說，他許諾任何事情时，他实际上就表示了他完成那件事情的决心；与此同时，他又通过使用了这种語言形式，就使他自己会受到再不被人信任的处罰，如果他失約的話。一个决心就是許諾所表示的自然的心理活动，但是在这种情形下，如果只有一个决心，那么許諾将是仅仅声明了我們先前的动机，而不会造成任何新的动机或义务。許諾是人們的协議，协議創造出了新的动机来，因为經驗教导我們，如果我們制定一些符号或标志，借以互相担保我們在任何特殊事情中的行为，那么人事的进行将会調整得对彼此都有利益。当这些标志制定以后，誰要应用这些标志，誰就立刻被他的利益所約束了、要实践他的約定，并且如果他拒絕履行他的許諾，他将永不能期望再得到别人的信托。

人类固然要有知識，才能感觉到制定并遵守許諾的这种利益，可是这种知識不应該被认为超出于人性的能力以外，不論人

性是处于如何野蛮而不开化的状态。只消对世事稍有一点的实践，就会使我們看到一切这些結果和利益。最短的社会經驗，就会使每一个人发现出这些利益；当每一个人看到所有其他的人都有同样的利益感觉时，他就立刻会履行他在任何协約中所承担的义务，因为他确信，他們也不会不履行他們的义务的。他們全体都同心一致地加入那个旨在謀求共同利益的行动計划中，并同意忠于他們的諾言。要形成这个协作或协議，不需要任何别的条件，只需要每个人感觉到忠实履行約定是有利益的，并向社会中其他成員表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益对他們起了作用；而利益是履行許諾的最初的約束力。 523

随后，一种道德感又和利益結合了起来，成为人类的一种新的約束力量。这种道德感，在实践許諾这一方面，正和我們戒取他人財产的道德感一样，都发生于同样的原則。公益，教育和政治家們的措施，在两种情形下都有相同的作用。在假設許諾有一种道德的义务时，我們对于所遇到的一些困难，或是加以克服，或是設法逃避。例如，一个决心的表示通常并不被认为是有約束力的，而且我們也不容易想像，使用某种語言形式如何就能引起任何重大的差异。因此，我們在这里就虛构一种新的心灵活动，我們称之为承担义务的意願；而我們就假設道德以这个意願为基础。不过我們已經証明，并沒有这样一种心理活动，因而許諾并不施加任何自然的义务。

为了証实这一点，关于被假設为加入許諾以內并产生其約束力的那个意志，我們可以再附加其他几点的考慮。显而易见，单是意志永不能被假設为产生义务，意志必須被詞語或标志表

示出来，才能以一种束縛加于任何人。这种表达方式一旦被用来表示意志，立刻就变成了許諾的主要部分；一个人即使在暗中改变意向，打消决心，不再意願承担那种义务，他也并不因此而少受一些他的諾言的約束。不过在許多情形下，表达方式虽然构成許諾的全部，可是并不永远如此；一个人如果用了他所不解其意、并且也无意用来約束自己的表达方式，那他自然就不受它的約束。不但如此，他即使懂得表达方式的意义，可是他如果只是开玩笑地用它，并且应用了显然表示他沒有誠意来約束自己的那样一些标志，他也就沒有实践的义务；詞語必須是意志的完全表示，不容有任何相反的标志。不过，我們甚至也不能把这一点推得太远，以至想像：我們显然凭銳敏的理解力、根据某些标志、推断某人有欺騙我們的意向，可是在我接受了他的表达方式或口头許諾以后，他仍然不受它的约束；这个结论仅仅适用于那些例子，即当所用的标志不同于欺骗的标志的时候，如果說許諾所加于人的义务只是为了社会的方便而作的一种人类发明，所有这些矛盾就很容易說明；但如果说这种义务是由身心的任何活动所发生的某种实在的、自然的东西，那么它将是永远不能說明的。

我还要进一步說，每一个新的許諾既然对作出許諾的人加了一种新的道德义务，而且这种义务既然发生于他的意志；所以它就成了我們所可能想像到的最为神秘而不可解的一种作用，甚至可以比之于化体(transubstantiation)或圣职[①]，在这种情形

① 我只是就圣职被人設想为可以产生不可磨灭的品格而言。在其他方面，圣职只是一种合法的資格。

下，某种语言形式加上了某种意向，就完全改变了外物的、甚至一个人的本性。不过这些神秘活动虽然那样地相似，可是很可注意的是，它们在其他一些点上却大为差异，而且这种差异就可以认为是它们来源不同的一个有力的证明。许诺所加于人的义务既然是为了社会的利益而作的一种发明，所以随着那种利益的要求，它就被纳入许多不同的形式，甚至陷于直接的互相矛盾，而也不肯忘掉它的目的。而宗教方面的那些荒诞学说、既然只是僧侣们的捏造，而不着眼于公共的利益，所以即使有新的障碍，它们的进程也很少受到打扰；我们必须承认，在建立了第一个荒谬前提以后，那些学说就比较直接地遵从理性和常识的趋势。神学家们清楚地看到，外在的语言形式仅仅是一种声音，需要一种意向，才能有任何效果；并且这种意向一旦被认为是一个必需条件以后，则在沒有意向的时候，就必然会同样地阻碍效果的发生，不论是明白表示的或隐藏的，不论是诚恳的或欺骗的。因此，他们通常就断定，僧侣的意向才构成圣礼，他如果暗中取消意向，他自己就犯了重罪，不过同时也仍然使洗礼、圣餐或圣职归于无效。这个学说的可怖结果并不曾能够阻止它的成立，而关于许诺的一个类似的学说则因其杆格不通而阻止了那个学说的成立。人类对现世比对来世总是更为关心，而容易认为现世方面的些小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。 525

关于许诺的起源，我们也可以由暴力得出同样的结论；人们假设暴力可以使一切契约归于无效，而使我们摆脱其所加于我们的义务。这样一个原则就证明，许诺沒有自然的义务，只是为社会的方便和利益而作的一些人为的设计。如果我们正确地考

虑这件事，则暴力与希望或恐惧等任何其他动机并沒有本质上的差异，而后面这些动机却可以誘导我們作出諾言，并使自己受其約束。一个受了重伤的人如果許給医治他的外科医生以一笔巨款，他一定就有践約的义务；这个情形与一个許給强盜以款項的人的情形本来沒有那样大的差别，以至于在我們的道德感中产生那样大的差异，其所以产生这种差异的原故，乃是因为这些道德感完全建立在公益和方便上面的。

526

第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

我們已經略論了三条基本自然法則，即稳定財物占有的法則，根据同意轉移所有物的法則，履行許諾的法則。人类社会的和平与安全完全依靠于那三条法則的严格遵守，而且在这些法則遭到忽視的地方，人們也不可能建立良好的交往关系。社会是人类的幸福所絕对必需的；而这些法則对于維持社会也是同样必需的。不論这些法則对人的情感可以加上什么約束，它們总是那些情感的眞正产物，并且只是滿足情感的一种更为巧妙、更为精細的方法。我們的情感是最有警觉性、最有发明力的，而遵守这些规則的协議也是最为显而易见的。因此，自然就把这件事完全交給人来执行，而沒有賦予人类心灵以任何特殊的、原始的原則，借以决定我們从事于我們的結构和組織中其他原則已足以导使我們完成的那一套行为。为了使我們更充分地相信这个眞理起见，我們在这里可以稍停片刻，以便借着检視前面的推理，可以推出一些新的論証，来証明那些法則不論如何是必然的，仍然完全是人为的，是由人类所发明的；并因而正义是一种

人为的，而不是一种自然的德。

I. 我所要应用的第一个論証是由通俗的正义定义得来的。人們通常把正义下定义为：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假設，独立于正义之外并在正义之前，已有权利和財产权那一类事情；而且人們即使不曾梦想到实践那样一种的德，权利和財产权仍然会存在的。我已經約略提到这个意见的謬誤，我将在这里較为明晰地继續闡述我对这个题目的意见。 527

首先，我要說，我們称为財产权的这种性质，正像逍遙哲学派中所主张的許多想像的性质一样，当我們一抛开我們的道德感、单独考究这个題目并对它作一种更詳細的考察时，这些性质就消逝了。显而易见，財产权并不成立于对象的任何一种可以感知的性质。因为这些性质可以继續同一不变，而財产权則有变化。因此，財产权必然成立于对象的某种关系。不过这种关系不是对其他外界物体和无生物的关系。因为这些关系也可以继續同一不变，而財产权則有变化。因此，这种关系是成立于对象与有理智、有理性的存在者的关系。但是构成財产权的本质的不是外在的、有形的关系。因为那种关系在无生物之間，或在畜类方面也可以同样存在，可是在那些情形下它并不构成財产权。因此，財产权是成立于某种內在的关系，也就是說成立于对象的外在关系对心灵和行为所加的某种影响。例如，我們所謂占領或最初占有的那个外在关系，其本身并不被想像为对于对象的財产权，而只是被想像为产生那种財产权。但是，显而易见，这个外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，而只是对

心灵有一种影响，就是：它給予我們以一种义务感，使我們戒取那个对象，而把它归还于其最初的占有者。这些行为正是我們所謂正义的确当意义；因此，財产权的本性依靠于那个德，并不是那个德依靠于財产权。

因此，如果任何人說，正义是一种自然的德，非义是一种自然的恶，那么他就不得不說，离开了財产权、权利和义务等概念，某种行为或一系列的行为在某些外在的对象关系中自然有一种道德的美丑，并产生一种原始的快乐或不快。这样，把一个人的財物归还其人一事之所以被认为是善良的，并不是因为自然以某种快感附于那种对他人財产的行为上，而是因为自然以那种快感附于那样一种对外界对象的行为上，这些外界对象就是他人最初占有或长期占有的东西，或是在得到最初占有者或长期占有者的同意之后而享有的东西。但是如果自然不曾以那种情緒給予我們，則在自然状态中，亦即在人类协議之前，并不会有財产权这样的东西。——在对现在題目所作的这种枯燥的、精确的考究中，虽然似乎已經充分地显示，自然并不曾以快乐或贊許的情緒附于那样一种行为上，可是为了尽量不留任何怀疑余地起见，我将再加几条論証，来証实我的意见。

528

第一，如果自然給予我們以这种快感，則这种快乐应該像在其他每个場合下那样明显而可以辨識的；而且我們也应該不难看到，我們一考虑那种情形下的那种行为，就会发生某种快乐和贊許的情緒。我們也就不会被迫在給正义下定义时、要求助于財产权的概念，而同时在給財产权下定义时、又要应用正义的概念。这种虛假的推理方法就显然証明了这个論題中包含着若干

含混和疑难之点，这些困难，我們无法加以克服，而只是想借这种手段来逃避它們。

第二，确定財产权、权利和义务的那些规則，并不包含有自然起源的标記，而却包含有許多人为措施和設計的标記。这些规則太繁多了，不可能由自然发生；它們可以被人类法律所改变；它們全体对于維护公益和支持文明社会都有一种直接而明显的趋向。最后这一点，由于两个理由，值得注意。第一，因为这些法則的成立的原因虽然是对于公益的尊重，而公益是这些法則的自然趋向，可是这些法則仍然是人为的，因为它們是有目的地設計出来、并指向于某种目的的。第二，因为如果人們賦有对公益的那样一种强烈的尊重心，他們就决不会用这些規則来約束自己；由此可见，正义法則乃是在一种較为間接而人为的方式下由自然原則发生的。利己心才是正义法則的眞正根源；而一个人的利己心和其他人的利己心既是自然地相反的，所以这些各自的計較利害的情感就不得不調整得符合于某种行为体系。因此，这个包含着各个人利益的体系，对公众自然是有利的；虽然原来的发明人并不是为了这个目的。 529

II. 在第二方面，我們可以說，一切恶和德都是不知不觉地互相涉入，并且以不可觉察的程度互相接近，以至难以、纵非絕对不可能决定，什么时候一項終止、而他項开始。根据这个說法，我們就可以給前面的原則得出一个新的論証。因为一切恶和德不論是什么情形，而权利、义务和財产权确是不容有那样一种不可觉察的程度区別；一个人若不是有充分而完全的財产权，就是完全沒有；若不是完全有实践某种行为的义务，就是完全沒有

任何义务。民法上虽然可以談到一种完全的支配权(dominion)和不完全的支配权,可是我們很容易观察到,这是发生于一种虛构,这个虛构在理性中并沒有基础,而永不能加入我們的自然正义和公道的概念中。一个人雇了一匹馬,那怕只是一天,也有充分权利在那一段时間內使用那匹馬,正如我們所称为馬的所有主的那个人在其他任何日子有权利使用它一样;而且显而易见,530 那种使用权不論如何在时間或程度方面受有限制,那个权利本身却不容有那种程度区别,而在其所扩及的范围內是絕对而完整的。因此,我們可以說,这个权利是在一刹那之間发生而又在一刹那之間消灭的;并且,一个人或是借着占領,或是借着所有主的同意,对任何对象完全取得全部財产权,并借他自己的同意而失掉其財产权;这里并沒有在其他性质和关系中所观察到的那种不可觉察的程度区别。在財产权、权利和义务方面既然是这种情形,那么在正义和非义方面又是什么情形呢?不論你怎样答复这个問題,你都会陷于无以自拔的困难中。如果你答复說,正义和非义允許有程度区别,并且不知不觉地互相涉入,那么你就分明违反了前面所說义务和財产权不容有那种程度区别的論点。义务和財产权是完全依靠正义和非义的,并且随其所有的变化而变化的。在正义是完整的地方,財产权也是完整的;在正义是不完整的地方,財产权也必然是不完整的。反过来說,如果財产权不允許有那种程度差别,这种差别必然也和正义是不相容的。因此,你如果同意最后这个命题,而主张說,正义和非义不容有程度区别,那么实际上你就是說,它們并不自然地是善良的或恶劣的;因为恶和德,道德的善和恶,的确,一切自然

的性质，都是不知不觉地互相涉入，而在許多場合下是不可区别的。

这里有一点値得提出，就是：抽象的推理、哲学和法律的一般原理虽然确立了财产权、和权利及义务不允許有程度区别的这样一个命题，可是在普通松懈的思想方式中，我們却很难以信奉那样一个意见，甚至在暗中抱有相反的原則。一个对象必然归这一个人或另一个人所有。一个行为或是必須实践或是不必实践。在这些两难的困境中，我們不得不选择一項，而且由于我們往往不能在其間发现恰当的中道，我們在反省这个問題时，就不得不承认一切财产权和义务都是完整的。但是，在另一方面，当我們考究财产权和义务的起源，而且发现它們以公益为基础、并且有时也依靠于想像的傾向时（这些傾向在任何一方面很少是完整的），我們自然会傾向于想像，这些道德的关系容許有一种不知不觉的程度区别。因此，在委托他人仲裁、而各造都同意让几个公断人具有全权去处理一个問題时，他們往往发现两造都很公道而合于正义，因而采取一种折衷的办法，劝說两造妥协調停。法官們沒有这种自由，不得不在某一方面下个判决，所以往往不知道应該如何判断，因而被迫根据了世界上最浅薄的理由来进行审判。“半权利”和“半义务”的說法在日常生活中似乎是那样自然的，而到了法庭上則成了純粹的荒謬說法；因此，法官們往往被迫把片面論証当作全面論証，以便不論如何以某种方式来結束一个訟案。 531

III. 我所要利用的这一类的第三个論証可以这样加以說明。如果我們考究人类行为的通常途径，我們将发现，心灵并不

以任何一般的和普遍的规則約束自己，而在大多数的場合下是根据它现前的动机和傾向的决定而采取行动的。每一种行为既然是一种特殊的、个别的事件，所以它必然发生于一些特殊的原則，发生于我們內心的现实情况以及我們对宇宙其余部分的关系。在某些場合下，我們虽然把我們的动机扩展到产生动机的那些条件以外，并且我們也給自己的行为立下类似通則的一种东西，可是我們也容易看到，这些通則并不是完全不可改变的，而是容有許多例外的。因此，这既然是人类行为的通常趋势，所以我們就可以断言，正义法則既然是普遍有效的，完全不可改变的，所以决不能是由自然得来的，也不能是任何自然动机或傾向的直接产物。除非有某种自然的情感或动机驅使我們趋善避恶，任何行为都不能在道德上成为善的或恶的；而且显而易見，情感有多少自然的变化，道德也必然会有多少变化。这里有两个人爭夺一笔財产，其中一个是富人、笨蛋、单身汉；另一个是穷人、通达事理、并且有一个人口众多的家庭。前者是我的敌人，后者是我的朋友。在这个爭执中，不論我的动机是为公益或是为私益，是为友誼或是由于敌意，我一定尽最大的努力使后者取得那笔財产。我如果只是被自然的动机所推动，而沒有别的动机与之結合或协力，則我不会因为考虑到各人的权利和財产权而約束自己。因为一切財产权如果依靠于道德，而一切道德又依靠于我們情感和行为的通常途径，而这些情感和行为又被特殊的动机所指导：那末显然，那样一种偏私的行为必然符合于最严格的道德，而永远不会是对財产权的一种破坏。因此，人們如果对于社会法律可以采取自由行动，一如他們在其他一切事情方面

那样，那么他們在大多数的場合下将遵循适应情况的特殊判断，并且会考虑到各人的品格和条件，一如其考虑到問題的一般性质一样。但是我們很容易看到，这样就会在人类社会中产生无限紛扰，而且人类的貪心和偏私如果不受某种一般的、不变的原则所約束，就会立刻使世界混乱起来。人类正是因为着眼于这种弊害，才确立了那些原則，并同意以一般的規則約束自己，因为一般的規則是不会被敌意和偏爱、不会被对于公私利益的特殊看法所改变的。所以，这些規則是为了某种目的被人为地发明出来的，并且是违反人性的普通原則的：人性的普通原則是适应具体情况的，沒有明确不变的活动方式的。 533

我也看不出，我在这个問題方面、怎样会容易陷入錯誤之之中。我明显地看到，当任何人在他对别人的行为方面以一般的、不变的規則加于自己时，他是认为某些对象为别人的財产，而假設其为神圣不可侵犯的。但是最明显的一个命題就是：如果不先假設正义和非义，財产权便是完全不可理解的；而我們如果在道德之外再沒有动机推动我們趋向正义的行为，避免非义的行为，那么这些德和恶也是不可理解的。因此，那些动机不論是什么样的，它們总是适应情况的，并且一定容許有人事的不断变迁所可带来的一切变化。因此，这些动机就不能成为像〔正义？〕法則那样严格不变的規則的适当基础；所以，显而易见，这些法則只能发生于人类的协議，当人类看到了遵循他們那些自然而易变的原則所会引起的紛乱。

总而言之，我們应当认为正义和非义的这种区别有两个不

同的基础，即利益和道德；利益所以成为这个基础，是因为人們看到，如果不以某些规則約束自己，就不可能在社会中生活；道德所以成为这个基础，則是因为当人們一旦看出这种利益以后，他們一看到有助于社会的安宁的那些行动，就感到快乐，一看到有害于社会的安宁的那些行动，就感到不快。使最初的利益成立的，乃是人类的自願的协議和人为措施；因此，在这个范围內来說，那些正义法則应当被认为是人为的。当那个利益一旦建立起来、并被人公认之后，則对于这些规則的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然，这种道德感还被一种新的人为措施所增强，政治家們的公开教导，父母的私人教育，都有助于使我們在对他人的財产严格約束自己行为的时候，发生一种荣譽感和义务感。

534

第七节　論政府的起源

人类在很大程度上是被利益所支配的，并且甚至当他們把关切扩展到自身以外时，也不会扩展得很远；在平常生活中，他們所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相識：这一点是最为确实的。但是同样确实的是：人类若非借着普遍而不变地遵守正义规則，便不能那样有效地达到这种利益，因为他們只有借这些规則才能保存社会，才能不至于墮入人們通常所謂的自然状态的那种可怜的野蛮状态中。由一切人維护社会、遵守正义规則所得到的这种利益既然是巨大的，所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的；任何經驗过社会生活的人在这一点上几乎都不可能发生錯誤的。因此，人类既然那样眞誠

地依恋自己的利益，他們的利益又是那样有賴于正义的遵守，而且这个利益又是那样确实而为大家所公认的：那么人們就会問，社会中为什么竟然还能发生紛乱，而且人性中有什么原則是那样地有力，以至克服了那样强的一种情感，并且是那样地猛烈，以至蒙蔽了那样清楚的一种认識呢？

在論述情感时，我已經說过，人类是大大地受想像所支配的，而且他們的感情多半是与他們对任何对象的观点成比例的，而不是与这个对象的眞实的、內在的价値成比例的。凡以一种强烈和生动的观念刺激人們的对象，普通总是超越于出现在較为模糊的观点下的对象；必須有大得很多的价値，才足以抵消这 535 种优势。凡在空間或时間上与我們接近的东西既然以那样一个观念刺激我們，所以它在意志和情感上也有一种与此成比例的效果，而比处于較远、較模糊的观点下的任何对象通常都有一种力量較强的作用。我們虽然可以充分地相信，后一个对象較前一个对象更为优越，可是我們却不能以这种判断来調整我們的行为。我們总是順从我們的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辯护的。

这就是人們的行为所以那样常常和他們所明知的利益相抵触的緣故，尤其是他們所以宁取任何现实的些小利益、而不顾到維持社会秩序的緣故；虽然社会的秩序是那样地依賴于正义的遵守的。每一次破坏公道的后果似乎是辽远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任何直接利益。不过这些結果并不因辽远而减少其实在性；而一切人类既然都在某种程度上受同一弱点的支配，所以必然发生这样一种现象；就是，公道的破坏在社

会上必然会成为非常頻繁，而人类的交往也因此而成为很危险而不可靠的了。你和我一样都有舍远而图近的傾向。因此，你也和我一样自然地容易犯非义的行为。你的榜样一方面推动我照样行事，一方面又給了我一个破坏公道的新的理由，因为你的榜样向我表明，如果我独自一个人把严厉的約束加于自己，而其他人們却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。

因此，人性的这种性质，不但可以危害社会，而且粗看起来还似乎是不可补救的。补救的方法只能来自人类的同意；如果人們不能自行舍近图远，那么他們便永不会同意于强使他們作536出那种选择的任何事情，不会同意于那样显然与他們的自然原則和傾向相冲突的任何事情。誰要选择了手段，也就选择了目的；我們如果不可能舍近求远，那么我們也就同样不可能順从强使我們采取那种行为方法的任何必然性。

不过这里我們可以看到，人性的这个缺点就成为它本身的一种救药，而且我們所以采取措施来防止我們对辽远的对象的疏忽，只是因为我們自然地傾向于那样一种疏忽。当我們考虑任何远隔的对象时，它們的一切細小区别就消失了，而且我們总是偏重本身是可取的任何东西，而不考虑它的境况和条件。这就产生了我們不确当地称为*理性*的那种东西，这种理性就是和对象在接近时人們所表现出来的那些傾向往往相矛盾的一个原則。在思考十二个月以后我将要作的一种行为时，我总是决意选择那个較大的善，不論到了那时、它将是較近的、还是較辽远的；在那个細节方面的任何差异都不能使我現在的意向和决心有所改变。我与最后决定因为距离辽远，所以就使所有那些細

微的差异都消失了，而且影响我的只有那些一般的、比較可以辨識的善和恶的性质。但当我在較为接近的时候，我原来所忽略了的那些条件就开始出现了，并且对我的行为和感情有了一种影响。对于现前的善发生了一种新的傾向，使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。对于这个自然的缺点，我也許会很抱憾，我也許力图要尽一切可能去摆脱它。我也許求助于研究和反省，求助于朋友的指教，求助于經常的思索和不断重复的决心。但是当我經驗到这些办法都是无效的时候，我也許乐意接受其他任何方策，以便約束自己，防止这个弱点。 537

因此，惟一的困难就在于找寻出这个方策来，好使人們借以克制他們的自然的弱点，使自己处于不得不遵守正义和公道法則的必然形势之下，虽然他們原来有舍远求近的一种猛烈傾向。显而易见，这个补救方法如果改正不了这个傾向，它便永远不能是有效的；而我們既然不能改变或改正我們天性中任何重要的性质，所以我們所能做到的最大限度只是改变我們的外在条件和状况，使遵守正义法則成为我們的最切近的利益，而破坏正义法則成为我們的最辽远的利益。但是，这事对全人类来說既是行不通的，所以只有在少数人方面才可能办得到，因而我們就使这些人和执行正义发生了直接的利害关系。这些人就是我們所謂民政长官、国王和他的大臣、我們的长官和宪宰；这些人对于国內最大部分的人既然是沒有私亲关系的，所以对于任何非义的行为，都沒有任何利益可图，或者只有辽远的利益；他們既然满足于他們的现状和他們的社会任务，所以对于每一次执行正义都有一种直接利益，而执行正义对于維持社会是那样必需的。

这就是政府和社会的起源。人們无法根本地救治自己或他人那种舍远图近的偏狭心理。他們不能改变自己的天性。他們所能做到的就是改变他們的境况，使遵守正义成为某些特定的人的直接利益，而违反正义成为他們的辽远利益。因此，这些人不但在自己的行为方面乐于遵守那些規則，并且还要强制他人同样地遵守法度，并在全社会中执行公道的命令。如果必需的話，他們还可以使其他一些人对于执行正义发生較为直接的利害关系，而創設若干文武官員，来协助他們的統治。

不过这样的执行正义虽然是政府的主要优点，却不是它惟538 一的优点。猛烈的情感既然会妨害人們清楚地看到对他人采取公道行为的利益；所以，这种情感也会阻止他們清楚地看到那种公道自身，而使他們对自己的爱好有显著的偏私。这种弊害也是以上述的方式而得到改正。执行正义法則的那些人們也解决关于这些法則的一切爭論；他們对于社会上大部分人既然是沒有私亲关系的，所以他們的判决就比各人自己的判决較为公道。

由于正义的*执行*和*判断*这两个优点，人們对彼此之間的和自己的弱点和情感都得到了一种防止的保障，并且在长官的蔭庇之下开始安稳地尝到了社会和互助的滋味。不过政府还进一步扩展它的有益影响；政府还不滿足于保护人們实行他們所締結的互利的协議，而且还往往促使他們訂立那些协議，并强使他們同心合意地促进某种公共目的，借以求得他們自己的利益。人性中使我們的行为发生最致命的錯誤的性质，就是使我們舍远图近、并根据对象的位置而不根据它的眞正价值来求取对象的那种性质。两个邻人可以同意排去他們所共有的一片草地

中的积水，因为他們容易互相了解对方的心思，而且每个人必然看到，他不执行自己任务的直接后果就是把整个計划抛弃了。但是要使一千个人同意那样一种行为，乃是很困难的，而且的确是不可能的；他們对于那样一个复杂的計划难以同心一致，至于执行那个計划就更加困难了，因为各人都在找寻借口，要想使自己省却麻煩和开支，而把全部負担加在他人身上。政治社会就容易补救这些弊病。执政长官把他們的任何重大部分臣民的利益看作自己的直接利益。他們无須諮詢他人，只須自己考虑，就可以拟定促进那种利益的任何計划。由于在执行計划时，任何一部分的失敗牵連到(虽然不是直接地)全体的失敗，所以他們就防止那种失敗，因为他們在这种失敗中看不到有任何切近的或辽远的利益。这样，桥梁就建筑了，海港就开辟了，城墙就修筑了，运河就挖掘了，艦队就装备了，軍队就訓练了；所有这些都是由于政府的关怀，这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所組成的，可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明，成为在某种程度上免去了所有这些缺点的一个組織。 539

第八节　論忠順的起源

政府对人类虽然是很有利的，甚至在某些条件下还是絕对必需的一种发明；但它并不是在一切条件下都是必需的，而且人类即使不求助于那样一种发明，也不是不可能在某一段时期以內維持社会的。自然，人类总是极其爱取现前利益、而舍去辽远的利益的；而且他們也不容易因为担心一种辽远的灾禍，而抵拒他們所可以立即享受的任何利益的誘惑。不过当所有物和人生

乐事是稀少的、并且沒有多大价值的情形下(在社会初期就是这种情形),这种弱点是不很显著的。一个印第安人很少受到誘惑,要想搶夺另一个印第安人的茅屋或偷窃他的弓,因为他已經备有同样的便利;至于一个人在漁猎时所可能遇到的优于他人的运气,那只是偶然而暂时的,很少有扰乱社会的傾向。我不但不像某些哲学家們那样,认为人类离了政府就完全不能組織社会,而且我还主张,政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人們的爭端而发生,而是由几个不同的社会中的人們的爭端而发生的。較少量的財物就足以引起后一种爭端,虽然还不足以引起前一种的爭端。人們在公共的战爭和毆斗中所恐惧的,只有他們所遇到的抵抗,这种抵抗因为是他們所共同遭遇的,所以它的恐怖程度似乎較小;并且又因为来自外人,所以它的結果似乎不是那样有害;相反,如果各人間的交往是互有利益的,而且断絕交往就会使他們不可能存在的,那么他們若是互相敌对起来,其結果便是非常有害的了。但是对于一个沒有政府的社会,一次对外的战爭必然会产生內战。把一大批財物投入人群,他們就会立刻爭吵起来,这时各人都力求占有他所喜欢的东西,而不顾有什么后果了。在对外战爭中,最重要的所有物——生命和肢体——都处于危险之中;而且由于每个人都逃避危险的地点,搶夺最好的武器,稍为受伤就找到了借口,所以人們在平靜时候所遵守得很好的那些法律,到了他們处于那样紛扰的情形下时,就不复存在了。

540

我們发现,美洲各个部族証实了这一点;在那里,人們和睦友好地生活在一处,并沒有任何确立的政府;他們也从来不服从

本部族中的任何人；只有在战时，他們的首領享有一点点的权威，但从战場上归来，并与邻族建立了和平关系以后，他就失掉了这点权威。但是这种权威把政府的优点教給了他們，教他們求助于它，当因为战爭的劫掠，或因为通商，或因为偶然的发现，他們的財富和所有物变得那样庞大起来，致使他們在每个紧急关头忘掉了維持和平与正义的利益。因此，我們就可以在其他理由之外，再举出一个很好的理由来說明，为什么一切政府最初都是君主的，沒有任何摻杂和变化；为什么共和国只是由于君主制和专制权被人濫用才发生出来的。軍营是城市的眞正母亲。战爭中的每个危机都是突然发生的，所以如果不把权威集中于一 541 人，就不能指揮作战；因此，继軍事政府而来的民事政府自然也就具有同样的权威。我认为說明政府起源，这个理由要比人們通常由家长統治或父权所推得的理由更为自然一些——人們通常认为，这种权威首先发生于一个家庭之中，使家庭成員习慣于一个人的統治的。沒有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在許多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是继續存在的。只有財富和所有物的增加，才会迫使人們脫离这个状态；而因为一切社会在初成立时旣然都是那样野蛮而不开化的，所以一定要过了許多年以后，这些財富才会增加到那样大的程度，以至扰乱人們对和平与和睦的享受。

不过人类虽然可以維持一个沒有政府的小规模的不开化的社会，可是他們如果沒有正义，如果不遵守关于稳定財物占有、根据同意轉让所有物和履行許諾的那三条基本法則，他們便不可能維持任何一种社会。因此，这三条法則是在政府成立以前

就已存在，并被假設为在人們还根本沒有想到对民政长官应該有忠順的义务之前，就給人們加上了一种义务。不但如此，我还要进一步說，政府*在其初成立时*，自然被人假設为是由那些法則，特别是由那个关于实践許諾的法則，得到它的約束力的。当人們一旦看出維持和平和执行正义必須要有政府的时候，他們自然就会集合起来，选举执政长官，规定他們的权限，并且*許諾*服从他們。人們既然假設，許諾是已經通用的一种盟約或保証，并且附有一种道德的义务，所以就把許諾认为是政府成立的原始根据和最初的服从义务的根源。这个推理看来似乎是那样地自然，以至它已成为现代时髦的政治学体系的基础。并且可以 542 說是我們一个政党的信条，这个党很有理由地以其哲学的健全和思想的自由感到驕傲。这些人說，*一切人生来都是自由和平等的；政府和权势只能借同意建立起来；人类既然同意建立政府，因而就給他們加上自然法所沒有规定的一种新的义务。因此，人們之所以必須服从其执政长官，只是因为他們許諾了这种服从；如果他們不曾明白地或默认地表示願意保持忠順，那么忠順永远不会成为他們道德义务的一部分*。但是这个結論如果推得太远，包括了一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全錯誤的了。我主张，忠順的义务虽然在最初是建立在許諾的义务上，并在一个时期內被那种义务所支持的，可是它很快就自己扎根，并且有一种不依靠任何契約的原始的約束力和权威。这是一个重要的原則，我們必須細心注意地加以考察，然后再継續申論。

那些主张正义是一种自然的德并且在人类协議以前就存在

的哲学家們，有理由把一切政治上的忠順都还原到許諾的约束力，并且主张，約束我們服从执政长官〔譯注〕的只有我們自己的同意。因为一切政府既然分明是人类的一种发明，而且大多数政府的起源是有历史可考的，所以我們如果主张我們的政治义务有任何自然的道德約束力，我們就必須再往上追溯，以便发现这些义务的起源。因此，这些哲学家們馬上就說，社会是和人类同样古老的，那三条自然法則又是和社会同样古老的。因此，他們就利用了这些法則的古老性和模糊不清的根源，先否认这些法則是人类的人为的、自願的发明，随后又企图把那些更显然是人为的其他义务建立在它們之上。但是当我們在这一方面一旦明白以后，发现了自然的和政治的正义都起源于人类的协議，我們就将立刻看到，要把这一种还原到那一种，并且在自然法方面，而不在利益和人类协議方面，給我們的政治义务找寻一个較为强固的基础，那是怎样地无益的；因为这些自然法則本身也是建立在同一基础上面的。不論我們在那一方面反复思維这个题目，我們都将发现；这两种义务都恰好建立在同一基础上，而且它們的最初发明和道德約束力也都有同样的根源。人类所以設計它們，都是为了补救相似的不便，而它們之所以获得道德的强制力，也同样都是因为它們可以补救那些不便。这两点，我們将尽可能清楚地加以証明。543

我們已經表明，当人們观察到社会对于他們的共存是必不可缺的，并且发现，如果不約束他們自然的欲望，便不可維持任何一种的交往，这时他們就发明了那三条基本的自然法則。因此，原来使人类彼此不便的那种利己心，在采取了一个新的和較

方便的方向之后，就产生了正义的规則，并且成了遵守这些规則的最初动机。但是当人們观察到，正义规則虽然足以維持任何社会，可是他們并不能在广大的文明社会中自动遵守那些规則；于是他們就建立政府，作为达到他們目的的一个新的发明，并借更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。因此，在这个范围内来說，我們的政治义务是和我們的自然义务联系着的；而前者的发明主要是为了后者；并且政府的主要目的也是在于强制人們遵守自然法則。但是在这一方面，关于履行許諾的那条自然法則只是和其余的法則归并在一起；而且这个法則的严格遵守应当被认为是政府的建立的一个結果，而对政府的服从却不是許諾的約束力所产生的結果。我們的政治义务的目544的虽然是在于执行我們自然的义务，可是这个发明的第一[①]动机，以及履行这两种义务的最初动机，都只是私利。同时，服从政府和履行許諾既然各有不同的利益，所以我們也必須承认，它們有各别的义务。服从民政长官是維持社会秩序和协调的必要条件。履行許諾是在人生日常事务中发生互相信托和信賴的必需条件。两方面的目的和手段都是完全各别的；两者也沒有彼此从属的关系。

为了把这一点闡述得更为明显起见，让我們考虑下面这件事，就是：人們往往借許諾来約束自己去履行那种不經这些許諾而实行起来原就对自己有利的事情：例如，人們在他們原先所承担的义务之上再加上以利益为基础的一种新的約束，以便給予他人以一种更充分的保証。履行許諾的利益，除了它的道德

① 所謂第一是指时間而言，不是指尊严或力量而言。

义务以外，是普遍的、公认的、在人生中极为重要的。其他的利益也許是較有特殊性的、并且是可疑的；而且我們比較容易猜想，人們会順着自己的心情和情感作出违反这些利益的行为。因此，这里許諾就自然地发生作用，而人們往往要求許諾以便得到更充分的保証和安心。但是假設那些其他的利益也是普遍的和公认的，正如履行許諾那种利益一样，那么人們也就会认为这些利益处于同等的地位，而且人們也将对它們开始发生同样的信心。我們的政治义务，或者說我們对执政长官的服从，正是这种情形；沒有了这种义务，沒有一个政府能够存在，也不可能在大型的社会中維持和平或秩序，因为在大型社会中，一方面有那样多的財物，一方面又有那么多的实在的或想像的需要。所以我們的政治义务必然很快就离开我們的許諾而存在，并获得了独立的力量和影响。两方面的利益都属于同一种类，这种利益是普遍的、公认的、通行于一切时間和地点的。因此，沒有什么合理的借口可以把这一种建立在那一种上面；因为各自都有 545 它自己的特有的基础。我們不但可以把戒取他人財物的义务还原到許諾的約束力，也同样可以把它还原到忠順的約束力。在两种情形下，都有同样明显的利益。尊重財产对自然社会固然是必要的；而服从对于政治社会或政府也是同样必要的。前一种社会对人类的生存固属必要，而后一种社会对人类的福利和幸福也是同样必要的。簡单地說，履行許諾固然是有利的，服从政府也是同样是有利的：前一种利益如果是普遍的，后一种利益也是如此；前一种利益如果是明显的和公认的，后一种利益也是如此。这两条规則既然是建立在同样的利益的約束力上面的，

它們就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

但是不仅利益的自然的約束力在許諾和忠順两方面是各别的，而且荣誉和良心的道德約束力在两方面也是各别的；一方面的功过絲毫不依靠于另一方面的功过。的确，我們如果考虑到自然約束力和道德約束力之間的密切联系，我們将发现这个結論是完全不可避免的。服从执政长官对我們永远是有利益的；只有极大的现实利益才能使我們忽略維持社会安宁和秩序所得到的辽远利益，使我們发动叛乱。不过一种现实利益虽然可以使我們在自己的行为的方面变得那样地盲目，但是对其他人的行为来說，就沒有这种利益发生，因而也就不会使那些行为隐蔽其危害公益、特别是危害我們私利的那种本来面目。这就使我們在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并使我們对那些行为加上邪恶和敗德的观念。同样的原則也使我們譴責私人的一切非义行为，尤其是毁約的行为。我們譴責546一切叛逆和背信行为，因为我們认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对許諾的忠实。我們也譴責一切不忠于执政长官的行为，因为我們看到，如果沒有了对于政府的服从，則在稳定财物占有、根据同意轉移財物和履行許諾方面，便都不可能执行正义。这里既然有两种利益，完全各别，所以它們就必然产生同样是各别而互相独立的两种道德义务。世界上即使沒有許諾这样一回事，在一切大的文明社会中，政府依然是必要的；而且許諾如果只有它本身的約束力，而沒有政府的另外一种强制力，則許諾在那一类社会中将只有很小的效果。这就划分了我們公共义务和私人义务的界限，并且表明，私人义务依靠于公共义务的程

度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育和政治家們的措施又联合起来給忠誠加上了进一步的道德性，而以更大程度的罪名和丑恶加之于一切叛乱。这里既然那样特別地牵涉到政治家們的利益，所以无怪他們要孜孜不倦地以这类概念教导人們。

也許这些論証还不显得是完全有决定性的（我认为它們是完全有决定性的），所以我将求助于权威，幷将根据人类的普遍同意来証明，服从政府的义务不是由臣民的任何許諾得来的。我虽然一直力图把我的体系建立于純粹理性之上，幷且几乎不曾引証过甚至哲学家们或历史家們在任何一个点上的論断，可是我现在竟然要訴于通俗的权威，而把群众的情緒与任何哲学的推理对立起来：不过任何人对我这种作法也不必感到奇怪。因为我們必須說，一般人的意见在这个方面带有一种特殊的权威，幷且大体上是无誤的。道德善恶的区别既然建立在我們观察任何情緒或性格时所感到的快乐或痛苦上，而且这种快乐或痛苦又一定不能不被感到它的人所认識，所以必然的結果就是[①]：正像各人所认为、任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我們在这一点上也永远不可能錯誤的。我們关于任何恶或德的起源所作的判断，虽然不及关于它們各种程度的那些判断那样地确实，可是当前的问题既然不是关于义务的任何哲学的根源，而只是关于一个明显的事

547

① 对于单純被情緒所决定的每一种性质，这个命题必然是完全正确的。至于我們是在什么意义下来談論道德、雄辯、或美这些方面的正确的或錯誤的鉴别力，我們以后将加以考究。同时我們可以說，人类的一般情緒是那样一致的，以至使这一类的問題沒有很大的重要性。

实，所以我們就不容易設想，我們如何能够陷于錯誤。一个承认自己对另外一个人負有一笔款項义务的人，必然知道那是由于他自己所訂的契約，还是由于他父亲所訂的契約；还是仅仅是由于自己的善意，还是为了償还借給他的一笔款項；并且知道他是在什么条件之下，为了什么目的使自己負有这种义务的。同样，服从政府也确实是一种道德的义务，因为每个人都是这样想的；因而这种义务一定不能是由許諾发生的；因为凡是不太拘泥地信从一个哲学体系、以致使他的判断陷于錯誤的人，都从来不会梦想到把那种义务归于那个根源。无論执政长官或臣民都不曾形成这样的政治义务观念。

我們发现，执政长官們不但不把他們的权威及其臣民的服从义务归源于許諾或原始契約这样一个基础，他們反而尽量对人民，尤其是对一般的民众，掩飾这种权威和义务是由那个根源发生的。如果这是政府的根据，那么我們的統治者們永远不会默然接受这种根据的（人們最多也只能假設是默然接受的）；因为任何默然地、不知不觉地給予的許諾，永不能像明白而公开地所作的許諾对人类能有那样一种的影响。所謂默然許諾是指548用語言以外的其他种較为模糊的标志所表示的意志而言；不过这里一定有一个意志，而发揮这个意志的人，不論他如何默然无言、总不能不注意到这个意志。但是你如果詢問国內大部分的人們，他們是否曾經同意于他們的統治者們的权威或者曾經許諾要服从他們，那么他們会认为你这个人很奇怪，并且一定会回答說，这件事不依靠于他們的同意，而他們生来就是这样服从的。由于这个意见，所以我們就往往看到，他們想像那些在当时

毫无任何权威而且任何愚人都不会自願地选择的人們为他們的天然統治者；这只是因为那些人是生于那个先前曾經統治过的王族，并且是依据亲等应該继承統治的；虽然那个王族或許是在那样辽远的一个时期中实行过統治，任何活着的人几乎都不可能曾經給它以服从的許諾。由于某些人們从未对一个政府給予同意，并且认为那样一种自由选择是一种侮慢和大不敬的行为，这个政府是否就对这些人們沒有統治权嗎？我們从經驗中发现，政府为了它所謂的叛逆和謀反是很自由地懲处他們的，而这些事情依照这个主张許諾学說的体系来說，就降低到了一种普通的非义行为。如果你說，他們居住在那个政府所統轄的区域以內，他們实际上就已同意于那个确立的政府，那么我可以答复說，只有当他們认为那件事情依靠于他們自由选择的場合下，才能如此，而这种选择，除了那些哲学家們以外，簡直是沒有人想像过的。从来沒有人举出这样一个理由为一个反叛者辯护說；他在成年以后所作的第一次行为就是对国王兴兵作战；当他在儿童时期，他不可能以自己的同意束縛自己，而当他成人之后，又以其第一次的行为明显地表示，他无意于以任何服从的义务加在自己身上。相反，我們发现，民法懲罰在这个年龄所犯的这种罪行，一如其懲处不待我們同意而本身就是犯罪的其他罪行一样；这就是說，民法在一个人达到能够充分运用理性的时候就加以懲处，而依据公道来說，民法对这种罪行理应允許一个人至少可以有默认的同意的一个过渡时期。此外，我們可以再加上 549 一点，即一个生于专制政府之下的人对它应該沒有忠順的义务；因为依其本性来說，这个政府是不依靠于同意的。不过那个政

府既然和任何政府同样是一个自然而普通的政府，所以它必然对人施加某种义务；而我們根据經驗明显地看到，隶属于那个政府之下的人們永远是这样想的。这是一个明白的証据，証明我們平常并不认为我們的忠順是由我們的同意或許諾而来的；此外，它还更进一步地証明，当由于某种原因我們的許諾是明白地表示出来的时候，我們总是精确地区别那两种义务，而相信一种义务加于另一种义务上的力量比重复同一許諾时所有的力量为大。在不曾作出許諾的情形下，一个人纵然发动叛乱，而并不因此就认为自己破坏了私事方面的忠实；他总是把信义和忠順两种义务分得完全清清楚楚。这就令人信服地証明了，这些哲学家們所认为这两者的結合是一种很奥妙的发明，实际上是不正确的；因为一个人既不能作一种自己所不知道的許諾，也不能被这种許諾的强制力和約束力所約束的。

〔譯注〕 执政长官（magistrate）在本书中的含义是指国王、国家統治者或团体。

第九节 論忠順的限度

那些以許諾或原始契約看作对于政府的忠順的起源的政治学作家們所企图建立的一条原則，是完全正确而合理的，虽然他們力求建立那条原則时所根据的推理是謬誤的、詭辯的。他們想要証明，我們对于政府的服从允許有例外，并且統治者們如果过分残暴，就足以使臣民解除一切忠順的义务。他們說，人們既是由于自由和自願的同意而加入社会并服从于政府的，所以他550 們一定是着眼于他們打算由社会获取的某些利益，并且願意为

此而放弃其天赋的自由。因此，执政长官也必須約定有一种交互的义务，即提供保障和安全；他只有通过向人們提供得到这些利益的希望，才能說服他們来服从自己。但是，人們如果得不到保障和安全，却遭到暴虐和压迫，于是他們就不再受他們的許諾的約束（一切有条件的契約都是这样），回到建立政府以前的那种自由状态。人永远不会那样愚蠢地同别人訂立完全有利于他人的协約，而不着眼于改善自己的状况。誰要打算由我們的服从得到任何利益，他就必須明白地或默认地約定使我們由其权威获得某种利益；他不应該期望，当他不履行自己的諾言时，我們仍然会继續服从他。

我再重述一遍：这个結論是正确的，不过它所根据的原則是錯誤的；而且我可以自夸，我能够把同样的結論建立在更为合理的原則上。在确立我們的政治义务时，我将不紆迴曲折地說：人們看到了政府的优点；他們着眼于那些优点，才建立了政府；政府的建立要求一种服从的許諾；这种許諾在某种程度上以一种道德的义务加在人們身上，但因为它是有条件的，所以如果訂約的另一方不履行他所約定的义务时，这个許諾就失去了約束力。我看到，許諾本身完全是由人类的契約而发生，并且是因为着眼于某种利益才被发明出来的。因此，我就找寻与政府有比較直接关系的利益，即既可以为建立政府的原始动机、同时又可以为我們服从政府的原因的那样一种利益。我认为这种利益就在于我們在政治社会中所享受的安全和保障，而我們在完全自由和独立的时候、是永远得不到这种利益的。利益既然是政府的直接根据，那么两者只能是共存共亡的；任何时候，执政长官如果

压迫过度,以至其权威成为完全不能忍受,这时我們就沒有再服从他的义务了。原因一停止,結果也必然就跟着停止。

在这个范围内,即关于我們在忠順方面的自然的义务,我們的結論是适切而直接的。至于道德的义务,我們可以說,原因停止、結果也必然就跟着停止这个原理,在这里就成为謬誤的。因为我們曾屢次提到人性中的一个原則,就是:人們是十分迷恋于通則的;我們往往把我們的原則推到超出了原来使我們建立这些原則的那些理由以外。当若干情形在許多条件方面互相类似时,我們就容易把它們置于同等地位,而不考虑它們在最重要的条件方面是有差别的,并且那种类似之点只是表面的、而不是实在的。因此,人們可能会这样想,在忠順方面,即使成为忠順原因的利益的自然約束力已經停止,而忠順义务的道德約束力仍然不停止。人們仍然会违反了自己的和公共的利益,受其良心的約束,而服从于一个暴虐的政府。的确,对于这种論証的力量,我是相当信服的,我承认,通則往往扩展到它們所据以建立的那些原則以外;我們对这些通則很少制定例外,除非那个例外也具有一个通則的性质,并且是建立在許多通常的例子上面。我肯定地說,现在的情形完全是这样。当人們服从他人的权威时,那是为了給自己求得某种保障,借以防止人的恶行和非义,因为人是不断地被他的难以控制的情感、被他的当前的和直接的利益所驅使,而破坏一切社会法律的。但是这种缺点既然是人性中所固有的,所以我們知道它总是伴随着一切人的,不論他們的身分和地位是怎样;而且我們所选举为統治者的那些人們也并不因为他們有了較高的权力和权威,而在本性方面立刻变

552

得高出于其余的人类。我們对他們的期望，不是依靠于他們的本性的改变，而是依靠于他們地位的改变，因为在他們的地位改变以后，他們就在維持秩序和执行正义方面有了一种較为直接的利益。但是他們在臣民中間执行正义所有的这种利益，仅仅是較为直接一些；而且除此而外，我們根据人性的不规則性，还往往可以預料到統治者們甚至会忽略这种直接的利益，而被他們的情感所轉移，陷于种种过度的残酷和野心的境地。我們对于人性的一般知識，我們对于人类过去历史的观察，我們对于现时代的經驗——所有这些原因必然会导使我們对于例外敞开大門，并且必然会使我們断言說，我們可以对于最高权力的較为强暴的行为进行反抗，而不犯任何罪恶和非义。

因此，我們可以說，这是人类的一般的实践和原則，而且凡能找到任何补救方法的民族，都不肯忍受一个暴君的残酷的蹂躪，也沒有因为反抗而遭到譴責。对狄昂尼修斯（Dionysius）、对尼罗（Nero）、或对菲列普二世[譯注]进行武装反抗的人們，都得到閱讀他們的历史的每个讀者的贊許；只有对常識的极度歪曲，才能使我們譴責他們。因此，在我們的全部道德概念中，我們确是不会抱有像消极服从的那样一种荒謬的主张，而都一定承认在罪恶昭彰的专制和压迫的情况下可以进行抵抗。人类的一般意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无誤的。人們虽然不能明确地說明这个意见所依据的原則，但它也并不因此而減少其正确性。很少有人能够进行这样一系列的推理：“政府仅仅是为了社会利益而成立的一个人类的发明。当統治者的暴行消除了这种利益时，它也就消除

了服从的自然义务。道德义务是建立在自然义务上面的，因此，
553 当自然义务停止时，道德义务也就停止了；而当問題使我們預见到自然义务将会在許多場合下停止、并使我們立下一个通則来調整自己在那一类事态中的行为时，則尤其是如此。”不过这一系列的推理对一般人来說虽然是太微妙了，可是人們对这种推理确有一隐含的概念，并且知道，他們所以应当服从政府，只是为了公益；同时也知道，人性是那样地受着弱点和情感的支配的，以至容易濫用这个机构，而把他們的統治者們轉变为暴君和公敌。如果公益的感觉不是我們所以服从的原始动机，那么我就要問，人性中有什么别的原則能够制服人类的自然野心，并且强使他們那样地服从呢？模仿与习惯并不足以达成这个目的。因为問題仍然会再度发生，就是：什么动机最初产生了我們所模仿的那些服从的先例、以及形成习惯的那一系列的行为呢？除了公益之外，显然沒有其他原則了。如果利益首先产生了对政府的服从，那么那个利益什么时候在任何很大的程度內、并在大多数情况下停止了时，服从的义务也就停止了。

〔譯注〕 菲列普二世为西班牙国王，曾設立宗教裁判所，以推行其暴政；并实行暗杀，造成恐怖。曾造无畏舰队，攻英国，失败。

第十节 論忠順的对象

不过在某些場合下，健全的政治学和道德学虽然都主张反抗最高权力是正当的，可是在人事的通常进程中，再不能有比这件事更为有害，更为罪恶的了。除了革命总是要引起动乱以外，那样一种实践还会直接趋向于推翻一切政府，并且在人类中間

引起普遍的无政府状态和混乱局面。正如人数众多的文明社会离开了政府便不能自存，政府离开了最严格的服从也就完全无用。我們永远应当衡量由权威所获得的利益与不利，并借此对反抗学說的实践采取更加謹愼的态度。通常的规則要求人們服从；只有在慘酷的专制和压迫的情形下，才能有例外发生。554

对于执政长官通常既然应該那样盲目服从，那么其次的問題就是，应当对誰服从？我們应当认誰为我們合法的执政长官？为了答复这个問題，让我們回忆一下我們前面关于政府和政治社会所已确立的理論。各人如果自作主人，并根据他现前的利益和快乐来破坏或遵守社会法律，那么在社会中就不可能維持任何稳定的秩序：当人們一旦經驗到这一点以后，他們自然就会进而发明政府，并尽量把破坏社会法律一事置于他們自己的权力以外。因此，政府是由人类的自願协議而成立，而且显而易见，确立政府的那个协議也将决定哪些人应当統治的問題，并且在这一点上将消除一切疑惑与含糊。执政长官的权威如果在最初确是成立于臣民約定服从他的那种許諾的基础上，則人們的自願同意必然有更大的效力，正如在其他契約或协約方面一样。因此，强制他們服从的那个許諾也把他們束縛于一个特定的人，并使他成为他們忠順的对象。

但是当政府已經在长时期內在这个基础上确立起来，而且我們因服从而得到的那种单独的利益也产生了一种单独的道德感之后，情形就完全改变了，許諾也就不能再决定特定的执政长官了；因为許諾已經不再被认为是政府的基础了。我們自然而然地假設自己生来就应該服从；并且想像那样一些特定的人們555

就有命令的权利，正如我們有服从的义务一样。这些权利和义务的概念只是由我們从政府方面所获得的利益得来的，这种利益使我們对自己的进行反抗发生厌恶，同时也使我們对他人的反抗行为表示不滿。但是这里可以注意的是：在这种新的事态下，政府的原始根据、即利益，已不再被允許来决定我們所当服从的人們，只有当事态最初处于一个許諾的基础上时，原始的根据才能作那样的决定。一个許諾毫无疑义地把作为忠順对象的人們确定下来：但是显而易见，人們如果在这一方面依据他們的特殊的公私利益的想法来調整他們的行为，那么他們就会陷入无穷的混乱，并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。各人的私利各不相同；公益本身虽然永远是同一不变的，可是由于各人对于公益怀有不同的意见，所以公益同样也成为极大糾紛的源泉。因此，使我們服从执政长官的那种利益，也使我們在选择执政长官时放弃那种利益，并且把我們束縛于某种政府形式和某些特定的人們，而不允許我們在这两方面企求尽善尽美。这里的情形正和在关于稳定財物占有的自然法則方面一样。財物占有的稳定对社会是极为有利的，甚至是絕对必要的；这就导使我們确立了那样一条规則；但是我們发现，我們如果为了追求同样的利益，而将特定的所有物分配于特定的人們，我們将会挫阻自己的目的，而使那个规則原来所要防止的那种紛乱情形持續下去。因此，在限定关于稳定財物占有的自然法則时，我們必須依照一般原則进行，并依据公益来調整自己的行为。决定自然法則的那些利益虽然似乎是微薄的，可是我們也不必因此就害怕我們对于这个法則的依附会因而減少。心灵的冲动是由很

556

强的利益而得来的，其他那些較为細微的利益，只不过指导那种活动，并不把它有所增减。政府也是这样的情形。再沒有什么东西比这种发明对社会更为有利的；这种利益就足以使我們热忱而敏捷地采納这个发明；不过到了后来，我們就不得不依据沒有那样大的重要性的种种考虑，来調整和指导我們对政府的忠誠，并在选择我們的执政长官时也不着眼于我們由这种选择所可能获得的任何特殊的利益。

我将論述作为执政长官的权利基础的**第一条**原則，就是无例外地給予世界上一切最确定的政府以权威的那个原則：我所指的就是任何政府形式下的**长期占有**或国王的一脉相传的体系。誠然，我們如果追溯任何国家的最初起源，我們就将发现，几乎沒有任何一个帝系或共和国政府最初不是建立在篡夺和反叛上的，而且其权利在最初还是极其可疑而不定的。只有时間使他們的权利趋于巩固，时間在人們心灵上逐漸地起了作用，使它顺从任何权威，并使那个权威显得正当和合理。沒有什么东西能够超过习慣、使任何情緒对我們有一种更大的影响，或使我們的想像更为强烈地轉向任何对象。当我們长期慣于服从任何一派人时，則我們假設忠誠有道德約束力的那种一般的本能或趋向，便很容易采取这个方向，并且选择那一派人作为其对象。利益产生了这个一般的本能，而习慣則給以特定的方向。

这里可以注意，同样长的时間随其对心灵的不同影响，而在我們的道德感上有不同的影响。我們很自然地通过比較来判断任何事物，在考虑王国和共和国的命运时，我們既然总是要綜观 557 一个长的时期，所以一个短的时期在这个情形下对我們的情緒

并沒有像我們考虑其他任何对象时的那种影响。在一个很短的时間内，人們就可以认为自己获得了对一匹馬或一套衣服的权利，不过一世紀的时間也几乎不足以确立任何新的政府，或是消除臣民心中对于那个政府的一切疑虑。还有一点，一段較短的时間就足以給予一个国王所可篡取的附加权力以一种权利，但当他的整个权力是由篡夺得来的时候，那么这样短的时期就不足以确定他的权利。法国的国王們享有絕对权力的沒有超过两朝以上的；可是在法国人看来，沒有事情比談論他們的自由更为荒唐的。如果我們考虑一下关于添附所說过的話，我們便容易說明这个现象。

在沒有任何政府形式被长期占有所确立时，则现实占有便足以代替它，并且可以被认为是一切公共权威的第二个来源。对于国家权力的权利、只是为社会法律和人类利益所維持的权威的恒常占有；而依照上述原則，把这种恒常的占有附加在现实占有上，乃是最自然的事情。这些同样的原則在私人財产方面所以不发生作用，乃是因为这些原則被很强烈的利益考虑所抵消了，因为我們看到，那样做会使一切偿还都成为不可能的，而且一切暴行都将得到认可和保障。这些动机在公共权威方面虽然也可以显得有些力量，可是却有一种相反的利益加以对抗；这种利益就在于維持和平和避免一切变革；因为一切变革在私人事务方面不論如何容易发生，而在牵涉到公众利益的时候，就必然要引起流血和混乱。

558 如果有任何人发现、依照任何公认的伦理学体系不可能說明现实占有者的权利，因而决心絕对否认那个权利，并且說那是

道德所不許可的，那么我們可以正当地认为这个人是在主张一种狂妄的似是而非之論，并且使人类的常識和判断为之震駭。最符合于愼重和道德学的一条准則，就是安然服从于我們生活所在的那个国家的确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源和最初的建立。很少有政府能够經得起那样严格的考察。现在世界上的許多王国，以及历史上更多的那些王国，其統治者所有的权威，有多少是超过现实占有这样一个基础的呢？单就罗馬帝国和希腊帝国来說吧。由罗馬自由的解体到那个帝国最后被土耳其人所消灭，那一长系列的皇帝們不是很显然地除了现实占有这个权利之外，对于帝国再不能妄称有其他任何权利么？元老院的选举仅仅是一个形式，永远是仰承着軍团的选择。各个行省的軍团几乎总是意见分歧的，最后只有武力才能解决爭端。因此，每个皇帝都是凭借武力获得权利并捍卫其权利的。因此，我們如果不說，在我們所知的全世界中、多少世紀以来就沒有过政府，因而对任何政府也都沒有忠順的义务，那么我們就必須承认，在公共事务方面强者的权利必須被认为是合法的，并被道德学所认可的，如果沒有其他任何权利来对抗它的話。

征服权可以被认为是統治者的权利的第三个来源。这个权利很类似于现实占有的权利；不过它有較大的力量，因为我们所归于征服者的光荣和尊荣的那两个概念支持了这种力量，而人們对于篡夺者却只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他們所爱的人，因而容易认为在各个君主間互相斗爭时，誰的暴行成功，誰就得到权利，而不容易认为一个臣民在对其君主反叛成 559

功时得有那种权利①。

在沒有长期占有、现实占有、也沒有征服的时候，例如建立任何君主国的第一代統治者死去以后的情形，这时继承权自然就代之而发生作用；人們通常就乐于将他們的已故国王的嗣子置于君位，而假設他承袭了他父权的权威。人們所假定的父亲的同意，对私家继承的模仿，国家由选择最有权威的、而且拥护的人数最多的人为君主时所可得到的利益：这些理由都使人們选择已故的国王之子，而舍去其他任何人②。

这些理由有一些分量；不过我相信，一个公平地考虑这件事情的人会看到，这里有一些想像的原則和那些利益的观点結合起来。就在父王生存的时期中，王权似乎就被思想的自然的推移与王子結合起来，而在其死后，則更是如此：因此，以一种新的关系，就是使他实际占有那个原来似乎极为自然地属于他的权位，借以补足这种結合，这是最自然的事情。

为了証实这点，我們可以衡量下面这些相当奇特的现象。在选举君主国中，依据法律和习惯来說，继承权是不存在的；可560 是继承权的影响是那样自然的，以至不可能完全被排除于想像之外，使臣民对于已故国王之子漠不关心。因此，在这一类的某

① 这里并不是說，现实占有或征服足以給予人以一种权利来对抗长期占有和成文法；而只是說，它們具有一种力量，并且当几方面的权利在其他一些点上都相等时，现实占有或征服就可以打破平衡，有时甚至足以使力量較弱的权利得到承认。它們究竟有多大的力量，那是难以确定的。我相信，一切稳健的人們都将承认，它們在关于国王权利的一切爭执中，确有巨大的力量。

② 为了防止誤解起见，我必須說，这种王位继承和世袭君主国的王位继承并不相同，在后一种情形下，慣例已經确立了继承权。这些君主国是以上述的长期占有为基础的。

些政府中，当选的往往是王族中的某一个成員；而在另一些政府中，則他們完全被排除出去。那些互相反对的现象是由同一原則所发生的。王室所以在某些国家中遭到排斥，乃是由于政治上的一种精微的手法，使人民觉察到他們有从王室中选举君主的偏向，并且使他們防护他們的自由，以免他們的新君在这个偏向的协助之下竟然确立王族的继承，因而消灭了将来的选举自由。

阿塔克薛西斯（Artaxerxes）和居魯士（Cyrus）的历史〔譯注一〕也可以使我們发生一些感想，說明同样的問題。居魯士自称比他的哥哥更有继承王位的权利，因为他是在他的父亲即位以后出生的。我并不认为这个理由是有效的。我只是由此推断說，他本来不会利用那样一个借口的，如果不是因为上述想像的那些性质的原故；由于那些性质我們才自然地倾向于把已經結合起来的对象用一种新的关系再加以結合。阿塔克薛西斯比他的弟弟占着一种优势，因为他是长子，在继承方面位居第一；但是居魯士却同王权有較密切的关系，因为他是在他父亲賦有王权以后出生的。

如果有人主张說，方便观点可能是一切继承权的根源，人們总是乐意利用可以决定已故国王的继承者、并可以阻止一切由重新选举所带来的紛扰和混乱的任何规則；那么我可以答复說，我立刻承认，这个动机可以相当地有助于这种效果，不过同时我还主张，如果沒有另外一个原則，那样一个动机是不可能发生的。一个国家的利益要求王位的继承总須有这种或那种的确定的方式，不过不論用什么方式确定，对国家的利益来說，都是一

561 样的；因此，血統关系如果沒有独立于公益之外的一种效果，則除了由成文法加以规定以外，人們便不会考虑血統关系，而且各国的那样多的成文法也不会恰好有同样的观点和意图。

这就导使我們进而考察权威的**第五个**来源，即**成文法**；当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。初看起来，人們会认为，这个权利必然要还原到权威所根据的前述的某种权利。产生成文法的立法权，必然是以原始契約、长期占有、现实占有、征服、或继承关系为根据的；因此，成文法必然是由那些原則之一获得它的力量的。不过这里可以注意，一条成文法虽然只能由这些原則获得它的力量，可是它并不由它所自出的那个原則得到它的全部力量，这时力量在推移过程中要大大地有所損失；这是可以自然地想像得到的。例如，一个政府在許多世紀中、建立于一套法律、政府形式和继承方法的体系上。由这个长期传統所确立的立法权，突然把全部政府制度都改变了，并通过一部新的宪制組織法来代替它。我相信，臣民中很少有人以为自己有服从这种变革的义务，除非它有促进公益的明显傾向；他們以为自己仍然可以有自由返回到古代的政府。因此，就发生了**根本法**的概念，根本法被假設为不能被君主的意志所改变的。**法国的撒利族法典**（Salic Law）〔譯注二〕就是这种性质。这些根本法所扩及的范围是不曾被任何政府所規定的；也永远是不可能规定的。由最重要的法律到最微末的法律，由最古老的法律到最近代的法律，其間有一种不可觉察的推移等級，所以就不可能限制立法权，并决定它在何种范围內可以

562 在政府的原則方面有所革新。这是想像与情感的工作，而不是

理性的工作。

誰要是考察世界各国的历史，考察它們的革命、征服、領土的扩张和縮小，考察各国政府成立的方式，考察世代相传的继承权利：那么他不久就会学到輕視一切有关国王权利的爭执，并且相信，严格地固执任何通則、以及坚持不变地忠心于某些特定的人和家族（有些人很重視这点）那样一些的德，并不是发生于理性，而是发生于頑固和迷信。在这一方面，历史的研究証实了眞正哲学的推理，这种推理向我們指出了人性的原始性质，教导我們把政治上的爭論看成在許多情形下是无法解决的，而是完全从属于和平与自由的利益的。当公益并不显然要求一种变革时，那么原始契約、长期占有、现实占有、继承法和成文法等一切权利要求，就一定汇合起来，形成对統治权的最强的权利要求，并且正确地被认为是神圣不可侵犯的。但是当这些权利要求在各种程度下混合并对立起来时，它們就往往会引起迷惑，就不能凭法律家們和哲学家們的論証来解决，而是要靠軍队的武力来解决。例如，当提柏里斯〔譯注三〕(Tiberius)死时，如果日耳曼尼格斯(Germanicus)和德魯苏斯(Drusus)都是活着，而他并沒有指定他們中間哪一个人作为他的继承人，那么誰可以告我說，他們中間誰应該继承提伯里斯呢？在这个国家中，养子权和血統权在私家中有同样的效力，并且在国統方面也已有两个先例，那么这两种权利是否应該同等看待呢？日耳曼尼格斯生在德魯苏斯之前，他是否因此就該被认为长子呢？但是他是在他的弟弟出生以后才被收养，那么他是否因此又該被认为是幼子呢？在这个国家的私家继承方面，长兄并沒有优先的权利；那么，在国統

563 方面长子的权利应当被重视么？在罗馬帝国中有过两次父子相传的先例〔譯注四〕，那么罗馬帝国在那时候就該因此被认为是世袭的么？还是即在那样早的时候，罗馬帝国就該被认为是属于强者或现实占有者的呢（因为它是建立在那样新近的一次篡夺上的）？我們不論依据什么原则来妄自答复这一类的問題，我恐怕、我們永不能滿足一个公平的研究者，如果这个人在政治爭論中并不偏袒任何党派，并且除了健全的理性和哲学之外，再不满意于别的說法。

不过在这里，一个英国的讀者容易会探究那次对我們的宪制有良好的影响、并产生了那样巨大的后果的著名的革命。我們已經說过，在极度专制和压迫的情形下，甚至对于最高权力进行武装反抗也是合法的；而且政府既然只是为了互利和安全而成立的一种人类的发明，所以当它一旦不再具有那种傾向时，它就不再对人施加任何自然的或道德的义务了。不过这个一般的原則虽然被常識和历代的实践所认可，但是法律、甚至哲学、都确是不能建立任何特殊的规則，使我們能够据以认知什么时候进行反抗才是合法的，并决定那个問題上所可能发生的一切爭端。不但在最高权力方面可以发生这种情形，而且甚至在立法权不寄存于一个人身上的某些宪制政体中，也可能有一个雄才大略的执政长官迫使法律对这件事保持緘默。这种緘默不但是法律界的尊敬的結果，而且也是法律界的慎重的結果；因为可以确定，一切政府的事务既然是千变万化的，所以那样一个强有力的执政长官的行使权力，在一个时候可能是有利于公众，而在另一个时候又可能成为有害的和暴虐的了。不过在立宪君主国，

法律方面虽然对此事保持緘默，而人民仍然确是保留其反抗权的；因为甚至在最专制的政体下，也不可能剝夺去他們这种权利。自卫的必要性和公益的动机，都使他們在立宪和专制两种情形下有同样的自由。我們还可以进一步說，在那种混合〔立宪〕政府下，比在专制政府下，合法反抗的事件一定出现得更多，臣民必然有更大的自由进行武装自卫。不但当执政长官采取了本身极端有害于公众的措施时，而且甚至当他侵犯了宪制的其他部分，把权力行使到合法的界限以外时，人們也有权利反抗他、废黜他；虽然那种反抗和暴行就法律的一般意旨来說，可以被认为是不合法的、叛乱的。因为保障公共自由对于公益来說是最为重要的；而且除此以外，显而易见，如果那样一个混合政府一經被假設为已經确立，那个宪制政体中每一个部分或成員就都必然有自卫的权利，有維持宪制旧有的界限、使其不受其他任何权威侵犯的权利。任何事物如果被剝夺了抵抗的能力，则其每一个部分都不能保存它的独立存在，全体必然挤成一点，因而这个事物的創造便成为徒劳无功；同样，要假設任何政府有一种无法制裁的权利，或者虽然承认最高权力与民共享，而却不承认他們反抗任何一个侵略者以維护他們份內的权利是合法的：那就是最大的謬論。因此，那些似乎尊重我們的自由政府、而却否认反抗权利的人們，就連任何常識都沒有，不值得給予认眞的答复。

我本来可以指出，这些一般的原則也适用于晚近的革命；而且一个自由民族所視为神圣的一切权利和特权，在那时候曾遭受威胁而处于极度危险之中；不过我现在的目的不在于指出这

一点来。我乐于抛开这个爭論不休的題目（如果它眞是可以爭論的話），而詳談一下由那个重要事件所自然地引起的某些哲学上的考虑。

565

第一，我們可以說，在我国的宪制政体中，上院和下院的議員們，如果不是为了公益而将在位的国王废黜了，或者在国王死后，排斥那个依法律和习惯应当继承王位的皇儲，那么沒有人会认为他們的行事是合法的，或者认为自己有服从他們的义务。但是假如那个国王由于非义的行为，或是因为企图求得暴君的和专制的权力，以至正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，而且也符合于政治社会的本性；不但如此，我們也容易认为，那个政体中其余成員还有权废黜直接继承他的皇嗣，而选举他們所喜欢的人作为他的继承人。这一点是建立在我們的思想和想像的一种很独特的性质上的。当一个国王丧失了他的权威，皇嗣所处的地位理应像国王死去以后一样，除非皇嗣本人也因为参与暴行而丧失了这种权利。不过这个看法虽然似乎是合理的，而我們却容易遵从相反的意见。在像我国这样的一个政府中，废黜一个国王，确是越出一切普通权威的一种行为，并且是为公益而采取的一种不合法的越权行为；在政府的通常情形下，这个政体中任何成員都沒有这种权利。当公益是那样巨大而那样明显、以至使这种行为成为正当的时候，适合公众要求的这种特許权的使用便使我們自然而然地給予国会以进一步利用这种特許权的权利。法律的旧有界限一旦被冲破，并得到人們的贊許，我們就不容易那样严格地把自己确限于那些法律的界限以內。心灵一开始任何一系列的活动，它就自

然而然地随着进行下去；当我們作出了任何一种初次的行为之后，我們通常对于我們的义务就不再有所疑虑。例如在革命的时候，凡认为废除父王是正当的，就都不认为自己应当忠于他的幼嗣；可是那个不幸的君主如果是在那时候无罪而死，而且他的 566 嗣子恰好是寓居海外，那么一个攝政团体无疑地会被任命，一直等到皇嗣到达成年，把国家的統治权归还他为止。想像的最輕微的特性既然对人民的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，而从一个世系以內或以外选举出人民最自然地认为有权威和权利的那些执政长官：这表明了法律和国会的机智。

第二，奥伦治公〔譯注五〕的登位最初虽然可以引起許多爭論，而且他的权利也曾被人爭論过，可是到了现在就不应当再显得可疑，而一定已从那三个根据同样权利继承他的嗣君获得了充分的权威。再沒有事情比这种思想方法更为通常的了，虽然初看起来，也沒有事情比这种思想方法更为不合理的了。国王們似乎不但从其祖先得到权利，而且往往也从其后嗣得到权利。一个国王如果幸运地使他的家族稳居在皇位上，而且完全改变了旧有的政府形式，那么他在其生时虽然可以正当地被人认为是一个篡夺者，可是后人就将认为他是合法的国王。尤利斯·凱撒被认为是第一个罗馬皇帝，而苏拉(Sylla)〔譯注六〕和馬雷斯(Marius)〔譯注七〕两人的权利虽然实际上和他的权利是一样的，可是他們却被认为是暴君和篡夺者。时間和习慣以权威授与一切政府形式和一切国王的继承；而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐漸就变成了合法的、有約束力的。心灵还不停止在这里，而且还倒退着追溯回去，把它所自然地归于后代的那

种权利，轉移到他們的前輩和祖先的身上，因为他們在想像中是互相关联、結合起来的。现在的法国国王使胡·迦裴（Hugh Capet）〔譯注八〕比克朗威尔成为一个更合法的国王；正如荷兰人的确立的自由是他們所以对菲列普二世进行頑强反抗的一个重大的根据一样。

〔譯注一〕 阿塔克薛西斯和居魯士是波斯王大流士二世的儿子。阿塔克薛西斯即位后，居魯士率領十一万大軍进攻，被阿塔克薛西斯所敗，居魯士被杀。

〔譯注二〕 撒利族法典中有一个条款說："撒利族土地不得以任何部分归屬妇女；全部土地都归男性继承(59章，5款)。

〔譯注三〕 提柏里斯，罗馬皇帝，生于公元前42年，公元13—37为皇帝。——日耳曼尼格斯是他的外甥，被他所收养，因征日耳曼有功，深得兵士的拥戴。提柏里斯恐其尾大不掉，派人把他毒死。德魯苏斯是提柏里斯的亲生子，原定继承帝位，因夭折，未能实现。

〔譯注四〕 按罗馬原为共和国。但罗馬第一个皇帝凱撒传帝位于奥古士都(他的外孙)，奥古士都又将帝位传于其子提柏里斯。按凱撒未曾正式即皇帝位。

〔譯注五〕 荷兰的奥伦治亲王(1650—1702)曾娶英王詹姆士二世之公主瑪丽(1677)。嗣后詹姆士二世，因为暴虐无道，压迫新教徒，人民屬望于奥伦治亲王。1688年11月威廉(即奥伦治亲王)率英荷联軍一万五千人，在托尔拜登陆。各首領都拥护他。詹姆士逃走；1689年2月，国会宣布威廉和瑪丽为英国国王及王后。

〔譯注六〕 苏拉(公元前138—78)曾任罗馬执政。征战有功。八一年达到独裁地位，对許多人宣布"公敌宣告"，开始恐怖統治。

〔譯注七〕 馬雷斯生于公元前156年，119年时为护民官，曾六次任执政，条頓人以大軍入侵，屢敗罗馬軍，馬雷斯經两日猛战，把敌人歼灭了。被人民称为罗馬的第三位建立人。他与苏拉不和，內战发生，被迫逃到非洲。后来得友人之助，返回意大利，攻下罗馬，对貴族进行了报复。

〔譯注八〕 胡·迦裴系法国王族名，由987年起，胡·迦裴就被法兰克人选立为王。这个王族前后統治法国約九百年。休謨所指的国王是路易十五。

567

第十一节 論国际法

当人类大部分都已建立了法治政府，而且彼此接近的许多不同的社会也都形成起来的时候，邻近各国之間便发生了适合于互相交往的性质的一套新的义务。政治学作家們告訴我們

說，在任何一种交往中，政治团体都应当被看作一个法人；这种說法在一定程度上确是正确的，因为各国也像私人一样需要互助；同时各国的自私和野心也是战争和紛乱的永久来源。不过各国在这一方面虽然类似个人，可是在其他方面它們既然是很不相同，所以无怪它們就要用另一套准則来約束自己，并因而产生了我們所謂国际法的一套新的规則。我們可以把大使人格的神圣不可侵犯、宣战、禁止使用有毒武器、以及显然为了进行各个社会間特有的交往而规定的其他同类的义务，都归在这个項目之下。

不过这些规則虽然是附加在自然法上的，可是前者并不完全取消了后者；我們可以妥当地断言，正义的三条基本原則，即稳定財物占有、根据同意轉移所有物和履行許諾，也是国王們的义务正如它們是臣民的义务一样。同样的利益在两种情形下产生了同样的效果。什么地方財物占有是不稳定的，什么地方就必然有永久的战爭。什么地方財产权不是根据同意而被轉移，什么地方就沒有交易。什么地方人們不遵守許諾，什么地方就不能有同盟或联盟。因此，和平、交易和互助的利益，就必然把个人之間所发生的正义的概念扩充到各个王国之間。 568

世界上有一个十分流行的准則，就是：为国王們所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多；这个准則虽然很少有政治家願意公开承认，但它是被历代的实践所认可的。显而易见，这并不能理解为公共职責和义务的范围較为狹小；任何人也不会狂妄地說，最庄严的条約在各个国王之間不应該发生效力。因为国王們彼此之間既然事实上訂立条約，所以他們一

定打算由于实行条約而得到某种利益；未来的那种利益的前景必然会約束他們实践他們的义务，并且必然建立起那个自然法来。因此，这条政治准則的含义就是：国王們的道德虽然和私人的道德有同样的范围，可是它沒有私人道德那样大的效力，而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。这样一个說法虽然在某些哲学家們看来似乎駭人听聞，可是我們很容易地根据我們說明正义和公道的起源时所用的那些原則，来加以辯护。

当人类从經驗发现，人們离了社会便不可能存在，而且人們如果放纵他們的欲望，也就不可能維持社会；于是那样一种迫切的利益便迅速地約束住他們的行为，而以遵守我們所謂正义法則的那些规則的一种义务加于人們。这种基于利益的义务并不停止在这里，而且还由于情感和情緒的必然进程，产生了励行职責的道德义务；这时我們就贊許促进社会和平的那样一些行为，而譴責搅乱社会的那样一些行为。基于利益的自然义务也发生于各个独立的王国之間，并且产生了同样的道德；因此，不論怎569样道德堕落的人都不会贊同一个任意地自动背弃諾言或破坏条約的国王。不过在这里我們可以說，各国之間的交往虽然是有利的、有时甚至是必要的，可是其必要和有利程度都沒有私人之間的交往那样大，因为离开了私人的交往，人性便完全不可能存在。因此，各国之間履行正义的自然义务既然不及私人之間那样地强有力，所以由此而发生的道德义务也必然具有自然义务的弱点；而对于欺騙对方的国王和大臣，比对于破坏其諾言的一个私紳，我們也必然要更为寬容一些。

如果有人問，这两种道德彼此間有什么比例关系，那么我就

答复説，这是我們永远不能精确地回答的一个問題；我們也不可能把我們在两者之間所应确立的比例归納成数字。我們可以妥当地說，无需通过任何技术和研究，这种比例就会自行发现的，正像我們在其他許多場合下所可以看到的。世人的实践比人类所发明的最精微的哲学，更能够把我們义务的程度教导我們。这就可以成为令人信服的証明，表明一切人对于有关自然正义和政治正义的那些道德规則的基础，都有一种隐含的概念，并且都觉察到，那些规則发生于人类的协議，发生于人类在維持和平与秩序方面所获得的利益。因为，如果不是如此，那么利益的减小就决不会使道德松弛，并使我們較容易宽容国王和共和国之間的违犯正义，而不宽恕各个臣民在私人交往中的这样行事。

第十二节 論貞操与淑德

570

关于自然法和国际法的这个体系如果伴有任何困难，那一定是发生于人們对于遵守这些法則所表示的普遍贊許，和对于违犯这些法則所表示的普遍責备：有些人或許认为这种普遍的贊許或責备是不能以社会的公益充分地加以說明的。为了尽可能地消除一切这类的犹疑起见，我在这里将考察另外一套的义务，即属于女性的淑德(modesty)和貞操(chastity)。我确信，这些德将被发现是一些更显著的例子，可以表明我所已經申論的那些原則的作用。

有些哲学家們很激烈地攻击女性的德，而且当他们能够指出，在表情、衣着和行为方面、我們所要求于女性的那种外表的淑德，在自然中都是沒有基础的，他們就想像自己已把人們通俗

看法的錯誤发现出来了。我相信，我可以无需費力去申論这样明显的一个題目，而且不必作更多的准备，就可以进而考察，那些概念是在什么方式下由教育、由人类的自願协議，并由社会的利益而发生的。

誰要是考虑一下人类幼年期的历时漫长和軟弱无能，以及两性对其子女的自然关系，就容易看到，男女两性必須結合起来去教育子女，而且这种結合必然要有很长的时期。不过为了促使男子以这种約束加于自己，并且甘心乐意去忍受由此所招致的一切辛苦和費用，他們必須相信，那些子女是他們自己的，而且当他們发揮他們的爱和慈爱时，他們的自然本能沒有施加于錯誤的对象上。但是我們如果考察人体的結构，我們就会发571现，我們男人很难达到这种保証，而且在两性的交媾中，生殖因素是由男体进入女体的，所以在男子方面容易有錯誤发生，而在女子方面則絕对不可能有錯誤。从这种浅薄的解剖学的观察，就得出了两性的教育和义务方面的那种重大差异。

一个哲学家如果先驗地来考察这件事，那么他会以下述方式进行推理。男子是由于相信子女是自己的，才肯为了贍养和教育他們而进行劳动；因此在这一方面給他們以保証是合理的，甚至是必需的。对妻子在破坏夫妇忠貞之后給予严厉的懲罰，也还不能成为完全的保証；因为这种公开的懲罰在沒有合法的証明时、不能施加于人，而在这个問題方面是难以得到这种証明的。那么，我們应当以什么样的約束加于女性，才能抵消她們犯不貞行为的那样强烈的一种誘惑力呢？除了丑名或敗誉那种懲罰之外，似乎沒有任何可能的約束方法。这种懲罰对心灵有巨

大的影响，同时是由世人根据法庭上永不能接受的猜想、推测和証明而施加于人的。因此，为了給女性施加一种适当的約束起见，除了不貞行为单純由于违法而招致的耻辱以外，我們还必須对这种行为再加上一种特殊程度的耻辱，并且必須对她們的貞操予以相应的贊美。

不过这虽然是保持貞操的一个很强烈的动机，可是我們的哲学家会很迅速地发现，单有这一点还不足以达到那个目的。一切人类，尤其是女性，都容易忽略辽远的动机，而听从于任何现实的誘惑。誘惑在这里是最强的，它的来临是不知不觉的，并且是有勾引作用的；一个妇女很容易发现或自以为可以发现保全她的名誉的某种手段，而防止她的快乐会带来的一切有害的后果。因此，除了那种放纵行为所引起的丑名之外，还必須先有一种羞縮或畏惧之感，来防止这些放纵行为的发端，并且使女性对于凡与那种享乐有直接关系的一切表情、姿态和放肆，发生一种恶感。 571

我們思辨哲学家的推理大概就是这样；但是我相信，如果他对于人性沒有一种完善的知識，那么他就会认为那些推理只是一些虛妄的空想，并且会认为，不貞行为所招来的丑名和对于不貞行为的发端的羞縮，只不过是世人所能願望的、而不是他們所能期望的一些原則。因为他会說，有什么方法能使人們相信，破坏夫妇义务比其他非义行为更为丑恶呢？因为，由于这种誘惑是太大了，显然这种破坏的行为是更可以原諒的。自然既以那样强烈的傾向刺激人們去追求这种快乐，怎么还能够使人們对那种快乐的发端感到羞縮呢？何况这个倾向，为了綿延种族，最

后还是絕对必須要加以順从的呢？

但是哲学家們費了极大辛苦所作的思辨推理，世人却往往不經思考就自然地能够形成；因为在理論上似乎不可克服的困难，在实践中却很容易得到解决。那些对女子的忠貞抱有利益的人們自然不贊成她們的不貞，以及一切不貞行为的发端。至于对此沒有任何利益的人們則是随从着潮流。教育在女性幼年时期就控制了她們馴順的心灵。当这样一个通則一旦确立以后，人們就容易把它扩展到它所原来由以发生的那些原則之外。例如，单身汉不論如何淫纵，在看到妇女的任何淫蕩或无耻的行为时，也会感到震惊。所以这些准則虽然都是明显地与生育有关，(573)可是超过生育年龄的妇女，在这一方面比青年美貌的妇女也并沒有較大的特权。人們无疑地有一种隐含的概念，认为所有那些端庄和淑德的观念都是与生育有关；因为他們并不以**同样**大的力量把同样的戒律加于男性，因为在男性方面并沒有那个理由。这个例外是明显而广泛的，并且是建立在一种显著的差别之上，那种差别就使两种观念显然各别，沒有关联。但是妇女的不同年龄既然与性别的差异不是同样情形，由于这个緣故，所以人們虽然知道这些貞操概念是建立在公益之上的，可是通則却使我們超出了原来的原則之外，并使我們把淑德这个概念推广到整个女性，由她們最早的幼年一直到她們年老衰朽为止。

有关男子荣誉的勇敢，也像妇女的貞操一样，在很大程度上是由于人为措施而成为一种德的；虽然它在自然方面也有某种基础，这点我們以后将会看到。

至于男性的貞操义务，我們可以說，依照世人的一般概念来

說，这些义务对妇女的义务的比例几乎像国际法的义务对自然法义务的比例一样。男子如果可以享有完全的自由去纵欲，那是违反文明社会的利益的；但是这种利益比在女性一方面既然是較弱，所以由此发生的道德义务也必然是成比例地較弱一些。我們只須查考各国各代的实践和意見，就可以証明这一点。

574

第三章　論其他的德和恶

第一节　論自然的德和恶的起源

现在我们来考察那些完全是自然的、而不依靠于人为措施和設計的德和恶。对于这两者的考察就将結束这个道德学的体系。

人类心灵的主要动力或推动原則就是快乐或痛苦；当这些感觉从我們的思想和感情中除去以后，我們在很大程度上就不能发生情感或行为，不能发生欲望或意願。苦和乐的最直接的結果就是心灵的傾向活动和厌恶活动；这些活动又分化为意願，分化为欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧；这些变化决定于快乐或痛苦的情况的改变，决定于它們变得很可能或很不可能实现，变得确定或不确定，或是被认为现前不能为我們所获得等等的情况。但是，与此同时，引起快乐或痛苦的那些对象，如果又对我們自己或其他人获得一种关系，則它們除了仍然继續刺激起欲望和厌恶、悲伤和喜悦以外，同时还刺激起驕傲或謙卑、爱或恨等間接的情感，这些情感在这种情况下就与痛苦或快乐有了印象和观念的双重关系。

我們已經說过，道德上的区别完全依靠于某些特殊的苦乐感，而且不論我們的或其他人的什么心理性质，只要在考察起来或反省起来的时候給予我們以一种快乐，这种性质自然是善良的，正如凡給我們以不快的任何这种性质是恶劣的一样。我們

575

的或其他人的任何性质，凡能給予快乐的，既然永远引起驕傲或爱，正如凡产生不快的任何性质都刺激起謙卑或憎恨一样；所以必然的結果就是，在我們的心理性质方面，德和产生爱或驕傲的能力，恶和产生謙卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。因此，在任何一种情形下，我們都必須根据其中之一来判断另外一个；我們可以断言，凡引起爱或驕傲的任何心理性质是善良的，而凡引起恨或謙卑的性质是恶劣的。

如果說任何行为是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原則，这些原則扩及于全部行为，并深入于个人的性格之中。任何不由永久原則发出的各种行为本身，对于爱、恨、驕傲、謙卑，沒有任何影响，因而在道德学中从不加以考究。

这种考虑是自明的、值得注意的，因为在现在这个題目中这一点是最关重要的。在我們关于道德起源的探討中，我們决不应該考究任何一个单独的行为，而只考究那种行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久的，足以影响我们对于一个人的情緒。的确，行为比起語言、甚至比起願望和情緒来，是性格的更好的表示；但是也只有在作为性格的表示的范围內，它們才引起爱、恨、贊美或責备。

要发现道德和爱或恨发生于心理性质的真正根源，我們必須相当深入地研究这个問題，把我們已經考察和说明过的某些原則加以比較。

我們可以由重新考察同情的性质和力量着手。一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感

576 情，也总是别人在某种程度內所能感到的。正像若干条弦綫均匀地拉紧在一处以后，一条弦綫的运动就传达到其余条弦綫上去；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情感的效果时，我的心灵就立刻由这些效果轉到它們的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以至很快就把它轉变为那个情感自身。同样，当我看到任何情緒的原因时，我的心灵也立刻被传递到其結果上，并且被同样的情緒所激动。当我亲自看到一場較为可怕的外科手术时，那么甚至在手术开始之前，医疗器具的安排，繃带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手們的一切焦急和忧虑的表情，都确实会在我的心灵上发生一种很大的效果，刺激起最强烈的怜憫和恐怖的情緒。别人的情感都不能直接呈现于我們的心中。我們只是感到它的原因或效果。我們由这些原因或效果才推断出那种情感来，因此，产生我們的同情的，就是这些原因或結果。

我們的美感也大大地依靠于这个原則；当任何对象具有使它的所有者发生快乐的傾向时，它总是被认为美的；正像凡有产生痛苦的傾向的任何对象是不愉快的、丑陋的一样。例如一所房屋的舒适，一片田野的肥沃，一匹馬的健壮，一艘船的容量、安全性和航行迅速，就构成这些各别对象的主要的美。在这里，被称为美的那个对象只是借其产生某种效果的傾向，使我們感到愉快。那种效果就是某一个其他人的快乐或利益。我們和一个陌生人既然沒有友誼，所以他的快乐只是借着同情作用，才使我們感到愉快。因此，我們在任何有用的事物方面所发现的那种

美，就是由于这个原則发生的。这个原則是美的多么重要的一个因素，这是一經反省便可以看到的。只要一个对象具有使它的所有者发生快乐的一种傾向，或者换句話說，只要是快乐的确当的原因，那末它一定借着旁观者对于所有者的一种微妙的同情，使旁观者也感到愉快。許多工艺品都是依其对人类功用的适合程度的比例，而被人认为是美的，甚至許多自然产品也是由那个根源获得它們的美。秀丽和美丽在許多場合下并不是一种絕对的、而是一种相对的性质，而其所以使我們喜欢，只是因为它有产生一个愉快的結果的傾向①。 577

这个原則在許多例子中不但产生了我們的美感，也产生了道德感。沒有一种德比正义更被人尊重，沒有一种恶比非义更被人厌恶；而且在断定一个性格是和藹的或可憎的时候，也沒有任何性质比这两者的影响更为深远。但是正义之所以是一种道德的德，只是因为它对于人类的福利有那样一种傾向，并且也只是为了达到那个目的而作出的一种人为的发明。对于忠順，对于国际法，对于淑德和礼貌，也都可以这样說。所有这些都是謀求社会利益的人类設計。在各国各代，对于这些既然都伴有一种很强的道德感，所以我們必須承认，只要一反省性格和心理性质的傾向，就足以使我們发生贊美和責备的情緒。达到目的的手段，既然只有在那个目的能使人愉快时，才能令人愉快；而且和我們自己沒有利害关系的社会的福利或朋友的福利，既然只

① 一匹腰腹結实的馬不止美观，而且敏捷。一个勤于鍛炼、筋肉堅韧的体育家，不但賞心悦目，而且适于比武决賽。眞美与效用永不背道而驰。无需明智之才，即可懂得这个眞理。——《蒯提林》第八卷。

是借着同情作用才能使我們愉快的;所以結果就是:同情是我們对一切人为的德表示尊重的根源。

由此可见,(一)同情是人性中一个很强有力的原则,(二)它对我們的美的鉴别力有一种巨大的作用,(三)它产生了我們对一切人为的德的道德感。由此我們可以推测,它也产生了許多其他的德;而且各种性质之所以获得我們的贊許,只是因为它們趋向于人类的福利。当我們发现,我們所自然地贊許的那些性质,大多数确实具有那种傾向,并使一个人成为社会中的一个合适的成員,而我們所自然地譴責的那些性质,則具有一种相反的傾向,并且使我們和这样的人的交往成为危险的或不愉快的。当我們发现了这一点时,上述的那种推测便成为确实的結論了。因为我們既然发现,那一类的傾向具有产生最强的道德感的足够力量,那么在这些情形下,我們就决沒有理由再去找寻贊美或责备的任何其他的原因了。因为哲学中有一条不可违犯的原理,即当任何一个特殊的原因足以产生一个結果时,我們就应該满足于那个原因,而在不必要时不去加多原因的数目。我們在人为的德方面已經成功地作了实驗,結果发现各种性质对社会福利的傾向性,就是我们所以表示贊許的唯一原因,我們并不再猜疑有其他的原則参与其间。因此,我們就知道了那个原則的力量。当那个原則可能发生的时候,当受到贊許的性质是眞正有益于社会的时候,一个眞正的哲学家将永远不需要其他任何原則来說明最强烈的贊許和尊重。

許多自然的德都有这种导致社会福利的傾向,这是无人能够怀疑的。柔順、慈善、博爱、慷慨、仁厚、溫和、公道,在所有道

德品质中占着最大的比例，并且通常被称为社会的德，以标志出它們促进社会福利的倾向。这个看法具有极大的影响，以致某些哲学家們认为一切道德的区别都是人为措施和教育的結果，是由于机敏的政治家們通过荣辱的概念、努力約束人类的泛濫的情感，并使那些情感对公共利益发生促进作用而得来的結果。不过这个理論与經驗不相符合。因为，第一，除了傾向于公共利益和損害的那些德和恶以外，还有其他的德和恶。第二，人們如果沒有自然的贊許和責备的情緒，政治家們决不能刺激起这种情緒来；而且可以夸奖的和可以贊美的、可以責备的和可以憎恶的等形容詞都将成为不可理解的，正如它們是我們完全不理解的一种語言一样，这是我們在前面所已說过的。不过这个理論虽然是錯誤的，可是仍然可以教給我們一点，就是道德的区别在很大程度上发生于各种性质和性格有促进社会利益的傾向，而且正是因为我們关心于这种利益，我們才贊許或譴責那些性质和性格。但是我們对社会所以发生那样广泛的关切，只是由于同情；因而正是那个同情原則才使我們脫出了自我的圈子，使我們对他人的性格感到一种快乐或不快，正如那些性格傾向于我們的利益或損害一样。579

自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前者所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某种自然情感的对象；至于单独一个的正义行为，如果就其本身来考虑，則往往可以是违反公益的；只有人們在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的。当我拯救苦难中的人时，我的自然的仁爱就是我的动机；我的拯救有多大的范围，我就在那个范围内促进了

我的同胞們的幸福。但是我們如果考察提交任何正义法庭前的一切問題，我們就将发现，如果把各个案件各别地加以考慮，則违反正义法則而作判决，往往和依照正义法則而作判决，同样地合乎人道。法官們把穷人的財物判給富人；把勤劳者的劳动收获交給浪蕩子；把伤人害己的手段交于恶劣的人的手中。但是法律和正义的整个制度是有利于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自願的协議建立了这个制度。当这个制度一旦被这些协議建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然地随之发生。这种道德感只能由我們对社会利益的同情而发生。对于有促进580 公益傾向的某些自然的德人們所有的一种尊重心理，我們就无須再找其他方法来加以說明了。

我还必須进一步說，有一些条件使这个假設在自然的德方面比在人为的德方面显得更为合理。确实，想像比較容易被特殊的事物所影响，而比較不容易被一般的事物所影响；而且当情緒的对象在任何程度上是模糊而不确定时，情緒就总是难以刺激起来；但是并非每一个特殊的正义行为都是对于社会有益的，而是整个的行为体系或制度才对社会是有益的；而且由正义得到利益的，或許不是我們所关心的任何个人，而是社会的整体。相反，每一个特殊的慷慨行为或对于勤苦的人的救济却都是有益的，而且是有益于一个并非不配救济的特殊的人的。因此，我們自然会认为，后一种德的傾向比前一种德的傾向、更容易影响我們的情緒，激起我們的贊許；因此，我們既然发现，对于前一种德的贊許发生于那些德的傾向，所以我們就更有理由认为对于后一种德的贊許也是由于同样的原因。在任何一批类似的結果

中，我們如果能够发现一个結果的原因，我們就应当把那个原因推广到可以用它来說明的其他一切結果；如果这些其他結果还伴有可以促进那个原因的作用的特殊条件，那么我們就更应該把那个原因推及于这些結果上了。

在进一步研究之前，我必須提到这个問題方面两个可以注目之点，这两点似乎是对于我现在这个体系的两个反駁。第一点可以这样說明。当任何性质或性格有促进人类福利的傾向时，我們就对它表示高兴，加以贊許；因为它呈现出一个生动的快乐观念来；这个观念通过同情来影响我們，而且其本身也是一种快乐。不过这种同情既是很容易变化的，所以有人或許会认为，道德感也必然可以有一切同样的变化。我們对于接近我們 581 的人比对于远离我們的人較为容易同情；对于相識比对于陌生人較为容易同情；对于本国人比对于外国人較为容易同情。不过同情虽然有这种变化，可是我們不論在英国或在中国对于同样的道德品质，都給以同样的贊許。它們显得同样是善良的；并且同样得到一个明智的观察者的尊重。同情虽有增減，而我們的尊重却仍然沒有变化。因此，我們的尊重并不是由同情发生的。

对于这个困难，我答复說，我們对于道德品质的贊許确实不是由理性或由观念的比較得来的，而是完全由一种道德的鉴别力，由审視和观察某些特殊的性质或性格时，所发生的某种快乐或厌恶的情緒而得来的。但是，显而易见，那些情緒不論是从哪里发生的，必然随着对象的远近而有所变化；我对二千年前生于希腊的一个人的德，当然不及对于一个熟悉的友人和相識的德感到那样生动的快乐。可是我并不說，我尊重后者甚于尊重前

者。因此，情緒变化而尊重心理不变这一个事实、如果可以作为一个反駁的理由，那么它必然可以同样有力地反对其他任何的体系，正像它反对同情說的体系一样。但是如果正确地考察这个事实的話，它是完全沒有任何力量的；而且要把它加以說明，也是世界上最容易的事情。无論对人或对物，我們的位置是永远在变化中的；一个与我們远隔的人在短时期內可能就变成我們的熟識者。此外，每个特殊的人对其他人都处于一种特殊的地位；我們各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人們的性格和人格，那么我們便不可能在任何合理的基础上互相交談。因此，为了防止那些不断的矛盾、并达到对于事物的一种較稳定的判断起见，我們就确立了某种稳固的、一般的观点，并且在我們的思想中永远把自己置于那个观点之下，不論我們現在的位置是如何。同样，外在的美也只是决定于快乐；可是，显而易见，一个美丽的面貌在二十步以外看起来，不能給予我們以当它近在我們眼前时所給予我們的那样大的快乐。但我們并不說，它显得沒有那样美了；因为我們知道，它在那个位置下会有什么样的效果。通过这种考虑，我們就改正了它的暫时現象。

一般說来，一切責备或贊美的情緒，都是随着我們对于所責备或贊美的人的位置远近，随着我們現前的心理傾向，而有所变化的。但在我們的一般判断中，我們并不考虑这些变化，我們仍然应用表示爱憎的那些名詞，正如我們保持在同一个观点之下一样。經驗很快就把改正我們情緒的这个方法教給我們，或者至少是在情緒比較頑固和不变的时候、把改正我們語言的方法教給我們。我們的仆人如果是勤恳和忠实，可以比历史上所記

載的馬尔克斯·卜魯塔斯〔譯注〕激起我們較强的爱和好感；但是我們并不因此就說，前者的性格比后者的性格更可以夸奖。我們知道，我們如果与那位著名的爱国者同样地接近的話，他会使我发生高得很多的敬爱。在一切感官方面，这类改正作用是常见的；而且我們如果不改正事物的暂时现象，忽略我們的现前的位置，那末我們确实也就无法使用語言，互相传达情意。

因此，我們責备或贊美一个人，乃是根据他的性格和性质对于和他交往的人們发生的一种影响。我們不考虑受到那些性质的影响的人是我們的相識、还是陌生人，是本国人、还是外国人。不但如此，我們在那些一般性的判断中还忽略去我們自己的利益；而且当一个人自己的利益特别地牵涉在內时，我們也不因为他反对我們的任何权利要求而責备他。我們承认人們有某种程度的自私；因为我們知道，自私是和人性不可分离的，并且是我們的組織和結构中所固有的。通过这种考虑，我們就改正了在遇到任何反抗时、自然地发生的那些責备的情緒。 583

不过不論我們的一般的責备或贊美原則如何可以被那些其他原則所改正，那些原則确实并不是完全有效的，并且我們的情感往往并不完全符合于现在这个理論。人們对于距离很远的东西和完全不增进自己特殊利益的东西，很少会热心地爱好；同样我們也很少遇到有人在别人反对他們的利益时，能够原諒别人，不論那种反对根据一般的道德规則可以被认为怎样正当的。这里我們只想說一点，就是：理性要求那样一种公正的行为，不过我們很少能够使自己去作这种行为，而且我們的情感也并不容易地遵从我們判断的决定。这个說法是容易理解的，如果我们考

虑一下我們前面关于那个足以反对我們情感的理性所說的話；我們已經发现，那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的冷静的决定。当我們只依照人們的性格促进我們的利益或友人的利益的傾向、来判断他們时，我們在社会上和交談中就发现了与我們的情緒相反的那样多的矛盾，而且由于我們的位置的不断变化，我們也就感觉自己那样地无所适从，于是我們就寻求不容有那样大的差异的另外一种的功过标准。在这样摆脫了我們的最初的立場以后，我們就只有借着同情与那些我們所考虑的人交往的人們、来确定自己判断，而且其他方法都不及借同情来确定判断更为方便。这种同情远不及我們自己的利益或我們亲密的友人的利益牵涉在內时那样地生动；它对于我們的爱和恨的心理也沒有那样大的影响；不过因为它是584同样地符合于我們冷静的和一般的原則，所以我們就說它对理性具有同样的权威，并支配着我們的判断和意见。当我們在历史中讀到一种恶行时，我們同样地加以責斥，正如我們責斥几天以前我們邻近所发生的那样一种恶行一样。这个意义就是說，我們凭反省知道，前一种行为如果与后一种行为放在同一个位置之下，它也会刺激起同样强烈的一种譴責情緒的。

现在我将进而討論我原定要提出的第二个可以注目之点。如果一个人具有自然地傾向于有益社会的一种性格，我們就认为他是善良的，并且在观察到他的性格时就感到快乐，即使有特殊的偶然事件阻止了那个性格发生作用，并使它不能为他的朋友和国家服务。即使在貧困之中，德仍然是德；而且这种德所获得的敬爱还随着一个人进入牢獄中或沙漠中，虽然德在那里已

經不能表现于行为，而且一切世人也都不能享其利益了。这一点或許会被认为是对于我现在这个体系的一种反駁。〔人們会說〕，同情使我們关心于人类的福利，因而如果同情是我們对德表示尊重的来源，那么就只有在德现实地达到它的目的、并且是有益于人类的时候，那种贊許的情緒才能够发生。它如果达不到它的目的，那么它就是一个不完善的手段，因而就决不能由那个目的获得任何价值。只有当手段是圓滿的、现实地产生了目的的时候，那个目的的善才能以一种价值賦与那些手段。

对于这个反駁，我們可以答复說，任何一个对象就其一切的部分而論，如果足以达成任何令人愉快的目的，它自然就給我們以一种快乐，并且被认为是美的，纵然因为缺乏某种外在的条件，使它不能成为完全有效。只要那个对象本身的条件全部具备，那就够了。一所房屋如果是精确地設計的，足以达到一切生活上的安适的目的，那么它就由于那个緣故使我們高兴；虽然我們也許知道，沒有人会去住在里面。一片肥沃的土地，一种温和 585 的气候，我們一想到它們对居民們所可提供的幸福，就使我們感到快乐，即使那个地方现在还是荒蕪而无人居住的。一个人的四肢和形态如果表现出他的体力和活泼，他就被人认为是英俊的，即使他已被判处了无期徒刑。想像有一套属于它的情感，是我們的美感所大大地依靠的。这些情感是可以被次于**信念**的生动和强烈程度所激起，而与情感对象的眞实存在无关的。当一个性格在每一方面都适合于造福社会时，于是想像便容易由原因轉到結果，而并不考虑还缺着使原因充分发揮其作用的某些条件。**通則**創造出一种概然性来，那种概然性有时也影响判断，

但是却永远在影响想像。

确实，当一个原因是圆滿的时候，当一种善良的心理倾向伴有幸运的条件、使它可以眞正有益于社会时，它就使旁观者感觉到較强的快乐，并且引起他的較为生动的同情。我們由此获得較大的感受；可是我們并不因此就說，它是更善良的，或者說我們更加尊重它。我們知道，运气的改变可以使慈善的心理傾向完全无能为力；因此我們就尽可能地把幸运与心理傾向分开。这种情形就像我們改正由于距离不同而使我們发生的各种不同的道德感一样。情感并不永远遵从我們的改正 但是这些改正足以充分調整我們的抽象概念，而当我們一般地断定恶和德的各种程度时，我們只是着眼于这些改正的。

批評家們說，一切不易发音的詞或句，听起来都是刺耳的。不論人們是听别人在发这种詞句的音或是自己在默讀，其間并沒有差异。当我用眼睛浏览一部书时，我就想像自己听到了这本书的全部詞句的音；我也借想像之力体会到誦讀者在誦讀这586 本书时所会感到的那种不快。那种不快并不是眞实的；不过那样一种的詞語組織既然有产生不快的自然傾向，这就足以把某种痛苦感影响心灵，并且使那篇文章刺耳而令人不快。当任何实在的性质，因为偶然的条件而变得不能发揮作用、并且失掉它对社会的自然影响时，情形也是一样的。

根据这些原則，我們就很容易消除广泛的同情和有限的慷慨之间可能出现的任何矛盾；广泛的同情是我們的道德感所依靠的根据，至于有限的慷慨，我曾經屡次說过，是人类自然具有的，而且依据前面的推理来說，又是正义和財产权的前提。当任

何具有給予他人以不快的傾向的对象呈现出来时，我对那个人的同情就会使我发生一种痛苦和譴責的情緒；虽然我也許不願为了滿足他起見，犧牲我的任何利益或抑制我的任何情感。一所房屋可以因为設計得不合于房主的舒适，而使我感觉不愉快，可是我也許不肯出一个先令来改建它。情緒必須触动內心然后可以控制我們的情感；不过情緒无須超出想像以外，就能影响我們的鉴别力。当一所房屋在眼中看来、显得笨拙和搖动时，它就是丑的和令人不快的，即使我們完全相信工程是坚固的。引起这种譴責情緒的是一种恐惧；不过这种情感、和我們不得不站在我們所眞正认为搖动的一堵墙下面时所感到的那种情感，并不一样。对象的貌似的傾向影响心灵；它們所刺激起的情緒和由对象的实在結果发生的那些情緒属于同一种类，不过它們在感觉上却是不同的。不但如此，而且这些情緒对感觉来說可以有那样大的差别，以至它們往往可以成为互相反对，而不互相消灭；例如敌人的城防工事由于建筑巩固、可以被认为是美的，虽然我們可能希望它們全部遭到毁坏。想像坚持着对于事物的一般看法，并把这些看法所产生的感觉和由于我們的特殊而暂时的位置而发生的那些感觉加以区別。　587

如果我們考察人們对大人物們通常所作的頌揚，我們就将发现，人們所归于他們的品质的大部分可以分为两类，一类是使他們在社会上履行职責的品质，一类是有助于自己、使他們促进自己利益的品质。人們不但称頌他們的慷慨和仁爱，也称贊他們的愼重、节制、节俭、勤奋、刻苦、謀略和机敏。如果我們宽容任何使人不能在世上显露头角的性质，那就是宽容懶惰那种性

质；人們假設懶惰并不剝夺去一个人的才具和能力，而只是停止它们的发挥；而且这对他本人并沒有任何不利，因为这在某种程度上是他自己所选择的。可是人們总是把懶惰认为是一种过失，并且在极端的时候还是一个很大的过失；一个人的朋友們也永不承认他有这种弊病，除非是为了掩飾他的性格中某些比較重要的方面的缺陷。他們說，他如果肯努力的話，他是能够成为一个人物的；他的理解力是健全的，他的想像是敏捷的，他的記忆力是持久的但是他討厌經营，无心于事业。有时人們甚至表面上好像是在承认过失，实际上却是以此自炫，因为他可能认为，这种不善經营就意味着他具有更高貴的品质；例如哲学精神、精微的鉴别力、巧妙的才智或对于乐趣和交际的爱好。不过我們可以随便再举一些其他的例子：假如有一种性质，它并不显示出其他任何良好的品质，而是永远使一个人丧失經营的能力，并且損害了他的利益；例如见解胡涂，对一切人事判断錯誤；輕588 浮无恒，优柔寡断；或者待人接物都缺乏灵活：这些都被人认为是性格上的缺点；很多人宁可承认自己犯了重大罪行，也不願让人猜疑自己在任何程度上犯有这种的缺点。

在我們的哲学研究中有时有这样一种幸事，就是：我們发现，同一个现象由于各种条件而有种种表现，而且我們借着发现这些条件中的共同因素，就更可以使自己相信我們說明这个现象时所用的任何假設确是眞实的。如果除了有益于社会的行为和性质而外，再沒有别的可以被认为是德，我相信，前面对于道德感所作的說明仍然应該被接受的，并且是在充分的証据上被接受；但是当我們发现、其他一些的德除了根据上述假設就无法

說明的时候，这个証据就对我們有更大的力量了。这里有一个人在他的社会品质方面并无显著的缺陷，不过他的主要优点却在于他的治事机敏，借此他能够使自己脱出最大的困难，并且能够以特有的灵活和精明处理极度微妙的事务。我对这个人立刻发生了一种尊重；和他結交对我是一种愉快；在我和他进一步熟識之前，我对他就比对另一个在其他方面与他相等、而在这一点上却是缺陷的人，更願意作一些服务。在这种情形下，使我感到愉快的那些品质都被认为是对那个人有用的，并且有促进他的利益和快乐的傾向的。这些品质只被认为是达到目的的手段，并且随其适合于那个目的的程度、而使我有不同程度的愉快。因此，那个目的必然是令我愉快的。但是那个目的因为什么而能令人愉快呢？那个人是一个陌生人；我对他沒有任何关切，也沒有任何义务；他的幸福比任何一个人、甚至任何一个感情动物的幸福，与我并无更大的关系；换句話說，他的幸福只是通过同情来影响我的。由于这个原則，所以每当我发现他的幸福和福利时（不論是在其原因方面或是在其結果方面发现它），我就深深地体会到它，因而它就使我发生一种明显的情緒。凡有促进这种幸福的傾向的那些品质的出现，都对我的想像有一种愉快的結果，并引起我的敬爱。 589

这个理論也可以說明，为什么同样性质在一切情形下，总是产生驕傲和爱，或者謙卑和恨；同一个人为什么在自己看来是善良的或恶劣的，有教养的或可鄙弃的，在他人看来也永远是这样。我們如果发现一个人具有原来只对他自己是不利的任何情感或习慣，他就单是因为这一点而总是使我們感到不快；正如在

另一方面，一个人的性格如果只是对别人有危险的、令人不快的，那么他只要觉察到那种不利，他就永远不能滿意自己。不但在性格和仪态方面可以看到这一点，而且甚至在最細微的情节方面，也可以看到。别人的一陣剧烈的咳嗽使我們感到不快；虽然咳嗽本身絲毫不影响我們。你如果对一个人說他的呼吸发臭，他会感到耻辱；虽然口臭幷不使他本人觉得討厌。我們的想像很容易改变它的位置；我們或者以他人对我們的看法来观察我們自己，或者以其他人对他們自己的感觉来考虑他們，幷借此体会到完全不属于我們、而只是借同情才能使我們关心的情緒。我們有时把这种同情推得很远，以致仅仅因为某种原来对我們是有利的性质会招致其他人的不快，幷使我們在他們眼中显得討厌，而就不喜欢那种性质；虽然我們的討人喜欢、对自己也許幷沒有任何利益。

历代哲学家們曾經提出过許多的道德学体系；但如果严格地考察起来，这些体系可以归結为唯一地値得我們注意的两个体系。道德上的善恶确实是被我們的**情緒**，而不是被我們的**理性**所区别出来的；不过这些情緒可以发生于性格和情感的单純的影响或现象，或是发生于我們反省它們促进人类或某些个人590 幸福的傾向。我的意見是，这两个原因在我們的道德判断中都是混杂起来的；正如它們在我們关于大多数外在的美的判断中是混杂起来的一样：虽然我同时也主张，对于行为傾向的反省具有最大的影响，幷决定我們的义务的一切重大的方向。不过在較少重要的情形下，有一些例子表明、这种直接的鉴别力或情绪就产生了我們的贊許。机智、某种悠閑洒脫的行为，对别人来

說，是直接令人愉快的、并博得人們敬爱的性质。这些性质中有一些性质，借着人性中一种不能說明的特殊的、原始的原則，使他人产生一种快乐；另有一些性质，则可以归納于較为一般的原則。在詳細考察之后，这一点将显得更为清楚。

有些性质沒有促进公益的傾向，但因为对于别人是直接愉快的，而就获得了它們的价值。同样，有些性质却是因为对具有这些性质的本人是直接愉快的，而被称为是善良的。心灵的每一种情感和活动都令人发生一种特殊的感觉，这种感觉不是令人愉快的，便是令人不快的。前者是善良的，后者是恶劣的。这种特殊的感觉就构成情感的本性，因而无需加以說明。

不过恶与德的区别不論如何似乎由某些特殊性质給我們或他人所引起的直接的快感或不快而直接地发生，我們仍然容易看到，这种区别大部分仍然依靠于我們所一再申論的同情原則。一个人如果具有对于与他交往的人是直接愉快的某些性质，我們便对他加以贊許，虽然我們自己从未由这些性质得到任何快乐。一个人如果具有对于自己是直接愉快的某些性质，我們也贊許这个人，虽然那些性质对世界上任何人都无助益。为了說明这点，我們必須求助于前述的原則。

我們可以对现在这个假設作这样一个总的回顧：心灵的任何性质，在单純的观察之下就能給人以快乐的，都被称为是善良的；而凡产生痛苦的每一种性质，也都被人称为恶劣的。这种快乐和这种痛苦可以发生于四种不同的根源。我們只要观感到一个性格自然地对他人是有用的，或对自己是有用的，或对他人是愉快的，或对自己是愉快的，就都感到一种快乐。有人或許会感

591

到惊訝,在所有这些利益和快乐中,我們竟然忘記了在一切其他情况下最亲切地触动我們的自我的利益和快乐。但是在这个問題上,我們很容易消除自己的疑虑,如果我們这样考虑:每个特殊个人的快乐和利益既然是不同的,那么人們若不选择一个共同的观点,据以观察他們的对象,并使那个对象在他們全体看来都显得是一样的,那末人們的情緒和判断便不可能一致。在判断性格的时候,各个观察者所視为同一的惟一利益或快乐,就是被考察的那个人自己的利益或快乐,或是与他交往的人們的利益和快乐。这一类利益和快乐触动我們的程度,虽然比我們自己的利益和快乐要較为微弱,可是因为它們是恒常的、普遍的,所以它們甚至在实践中也抵消了后者,而且在思辨中我們也只承认它們是德性和道德的唯一标准。只是它們,才产生了道德的区别所依据的那种特殊的感觉或情緒。

至于德或恶的功过,那是快乐或不快情緒的一个明显的結果。这些情緒产生了爱或恨,而爱或恨又借着人类情感的原始組織伴有慈善或憤怒,也就是說,伴有一种使所爱的人幸福和使所恨的人不幸的欲望。在另外一个場合下,我們已經較詳細地討論过这一点了。

〔譯注〕 馬尔克斯·卜魯塔斯(公元前78—42),罗馬人,他刺杀了独裁者,凱撒。

592

第二节 論伟大的心情

现在我們或許应該借实例来說明这个一般的道德学体系,即把它应用于特殊的德和恶的例子上,并且指出它們的功过如

何发生于这里所說明的四个来源。我們将先从考察驕傲和謙卑两种情感开始，并将考察它們在过度或适度时的恶或德。过度的驕傲或极端的自負，总是被认为是恶劣的，并遭到普遍的憎恨；正如謙卑、或对自己的弱点的一种正确的感觉被认为是善良的、并得到每个人的善意一样。在道德区别的四个来源中，这应当归于第三个来源，即一种性质不經人們反省其傾向而就对人发生的那种直接的愉快或不快。

为了証明这点，我們必須应用人性中两条很显著的原則。第一条就是同情，即上述的情緒和情感的传达。人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度內影响我的判断。在許多場合下，我对他的同情虽然不至于发展得很远，以至完全改变了我的情緒和思想方式；可是这种同情也很少是那样地微弱，而不至于搅乱我的思想的順利进程，并推崇由他的同意和贊許所推荐給我的那个意见。他和我不論运思于什么題目上，都沒有什么重大关系。不論我們是判断随便一个人，或判断我自己的性格，我的同情都給予他的判断以同等的力量；甚至他对于他自己的价値的意见，也使我照他自己看待自己的观点来看待他。

这个同情原則是那样地有力而潛入人心的，以至它深入于我們的大部分的情緒和情感之中，并且往往以相反的形式出现。593 因为値得注意的是，当一个人在任何一个問題上反对我的强烈的意向、并由于这种反对而激动我的情感时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心理騷动也并不是由其他任何根源而发

生的。我們在这里可以观察到一些相反原則和情感之間的一种明显的斗爭或冲突。一方面有我自然而然地发生的那种情感或情緒；而且我們可以观察到，这个情感越强烈，心理騷动程度也就越大。在另外一方面，也必然有只能由同情发生的某种情感或情緒。別人的情緒必須在某种程度上变成了我們的情緒，然后才能影响我們；在那种情形下，別人的情緒就借着反对和增加我們的情感，来影响我們，正如它們原来是由我們自己的性情和心理傾向中发生的一样。当这些情緒隐藏于他人心中时，它們对我們永不能有任何影响；而且即使他們的情緒被我們所认識，如果不超出想像或概念之外，那些情緒对我們也不能有任何影响。因为想像官能习慣于各种不同的对象，所以一个单純的观念，虽然和我們的情緒和傾向相反，决不能单独地就影响我們。

我所要提出的**第二个**原則就是**比較**原則，所謂比較，就是我們是依着各种对象的比例来变化自己对各个对象的判断。我們判断对象，多半是通过比較，很少依据其本身的价值；当任何东西与同一类中較高級的东西对比起来时，我們就把那种东西看作低劣的。但是任何一种比較都沒有以我們自己为中心所作的比较更为明显，因此在一切場合下，这种比較都在发生，并且与我們的絕大多数情感混杂起来。这种比較就其作用而論，是与同情直接相反的，正如我們研究**怜憫**和**恶意**时所已說过的那样①。594 **在一切比較中，我們由直接和現前观察一个对象所发生的感觉，总是和由与之比較的另一个对象所得来的感觉是相反**

① 第二卷，第二章，第八节。

的。直接观察他人的快乐，自然給我們以一种快乐；因此，在与我們自己的快乐相比較时，就产生一种痛苦。他的痛苦，就其本身而論，是令人痛苦的；但是却增加我們自己幸福的观念，而給我們以快乐。

那些同情原則和他人与自我的比較，旣然是直接相反的，所以值得我們考究的是：除了各人的特殊的性情以外，对于两者的消长还可以形成什么一般的规則呢？假如我现在安然住在陆地上，并願意由这个考虑得到一种快乐：我必須設想那些在海上处于惊涛駭浪中的人們的可怜状况，而且必須力求使这个观念变得尽量强烈而生动，以便使我更加感觉到我的幸福。不过不論我作多大的努力，那种比較所有的效果永远不能像我眞正立于海岸上①，遙望远处一艘孤舟在风暴中顚簸，时刻有触石或触礁而沉沒的危险时那样。但是假如这个观念变得更加生动些，假如那艘船被风刮得十分靠近我，我清清楚楚地看到海員們和乘客們面部的惊慌表情，听到他們的悲号哭泣，看到最亲爱的亲友們在作最后的訣别，或是互相拥抱，决心一块儿沉沒；沒有人能够有那样野蛮的心情，以至由那种景象中得到任何快乐，或是抵拒住最慈爱的怜悯和同情的激动。因此，在这种情形下，显然有一个中介状态；如果观念过于微弱，它就不能借比較发生影响；595 而在另一方面，如果它是过分强烈，它就完全通过同情来影响我

① 当大海中狂风掀起巨浪时，
遙望他人身罹大难实为快事；
这并非因为他人的苦难可以賞心悅目，
乃是因为自己一感觉到自己未曾遭难，
便觉得私心窃慰。　（卢克萊修）

們，这种同情是和比較完全相反的。同情既然是由一个观念到一个印象的轉化，所以同情較之比較就需要观念有較大的强烈和活泼程度。

所有这些說法都很容易应用到现在的論題上。在一个大人物或高超的天才之前，我們就在自己的眼光中大大地降低了身价。依照前面关于我們对高出我們的人所表示的尊敬情感的推理而言[①]，这种謙卑感在那种尊敬情感中占着一个重大的成分。有时由于比較，甚至发生妒忌和憎恨；不过在絕大多数的人中間，它停留在尊敬和尊重上。同情在人类心灵上既然有那样强有力的影响，所以它就使驕傲在某种程度上也和眞正的价值具有同样的效果。它借着使我們接受驕傲的人对自己所抱的那些昂揚的情緒，而呈现出那样地令人感到耻辱、令人不快的比較来。我們的判断并不完全附和他引以自豪的自負心理，可是仍然大受感动，以至接受其自負所呈现出的观念，并使它的影响比想像所发生的籠統概念的影响更大一些。一个人在空想中、如果形成一个价值比自己高出許多的人的概念，他并不会因为那个虛构而感到耻辱。但是我們面前如果来了一个我們确信其为价值低劣的人，而我們又看到他的极度驕傲和自負，于是他那种对自己的价值的坚定的信念便把握住了想像，使我們在自己的眼光中降低了身价，就像他眞正具有他所自吹自擂的一切优良品质似的。我們的观念在这里恰好处于它借比較作用影响我們时所需要的那种中介状态。那个观念如果伴有一种信念，而且那个人也显得真正具有他所自称的那种价值，那个观念就会有相反

① 第二卷，第二章，第十节。

的作用，而会借同情来影响我們。这时那个同情原則的影响就会超过比較原則的影响，而与那个人的价值似乎是低于他的自負时的情形相反。 596

这些原則的必然結果就是：驕傲或过分的自負，必然是恶劣的，因为它使一切人感到不快，并且时时刻刻給他們以一种令人不快的比較。在哲学中，甚至在日常生活和談話中，有一句老生常談的話，就是：使我們对他人的驕傲感到非常不悅的，乃是我們自己的驕傲；他人的虛荣对我們所以是不可忍受的，乃是因为我們自己就是虛荣的。快活的人自然与快活的人互相結合，放蕩的人自然与放蕩的互相結合；可是驕傲的人却永远不能忍受驕傲的人，而宁願与性情相反的人交往。我們全体既然都有些驕傲，所以驕傲就普遍地被人責备和譴責；因为驕傲有一种自然傾向，容易借一种比較作用引起他人的不快。这种效果必然会更自然地发生，因为那些毫无根据而自負的人永远在作那一类的比較，而且他們也沒有別的方法可以支持他們的虛荣。一个聰明賢达的人能够自得其乐；无需乎考慮別人的短长；但是一个愚蠢的人却永远必須找寻一个更愚蠢的人，才能欣賞他自己的才具和智力。

不过对自己的价值的过分自負虽然是恶劣的、令人不快的，但是当我們眞正具有有价值的品质时，重視自己却也是最可以称贊的。任何性质給我們自己带来的效用和利益是德的一个来源，正如它給予別人的愉快一样；而在生活行为中，最有用的确是莫过于一种适当程度的驕傲，因为驕傲使我們感到自己的价值，并且使我們对我們的一切計划和事业都有一种信心和信念。 597

一个人不論賦有什么样的才具，他如果不知道自己有这种才具，并且不形成适合于自己的才具的計划，那种才具对他便完全无用。在一切場合下，都需要知道我們自己的力量；如果允許我們在任何一方面发生錯誤的話，那么过高估計自己的价值，比把它估得低于它的正确水平，要更加有利一些。幸运往往贊助勇敢和进取的人；而最能以勇气鼓舞我們的莫过于对自己的好評。

还有一点；驕傲或自夸虽然有时对别人是不愉快的，可是对自己却永远是愉快的；正如在另一方面，謙逊虽然使一切观察到它的人感到快乐，可是它在賦有謙逊的人心中往往产生一种不快。但是我們已經說过，我們自己的感觉也决定任何性质的恶与德，正如那种性质在别人的心中所刺激起的感觉决定它的恶与德一样。

由此可见，自滿与虛荣不但是可以允許的，而且还是性格中的一个必要条件。誠然，礼貌和礼仪都要求我們避免一切直接显示那种情感的姿态和表现。我們各人对自己都有一种极大的偏私，我們如果总是在这一方面发泄我們的情緒，那么我們彼此間就会激起对方最大的憤慨；这不但是由于有那样一个令人不快的比較对象直接呈现在我們面前，而且也由于各人的判断是相反的。因此，正像我們确立了**自然法則**，以便在社会中确保財产权，防止自我利益的互相对立，同样我們也建立了**礼貌规則**，以防止人們的驕傲的互相对立，并使交談成为愉快的和不討厌的。一个人的过分的自負是最令人不快的：每个人几乎都有犯这种过恶的强烈傾向；沒有人能够区别清楚**他自己身上的**恶与[598]德，或者确实知道，他对自己的价值的重視是有很好的根据的：

因为这些理由，所以这种情感的一切直接表现都遭到譴責；而对于聪明賢达的人，我們也并不加以袒护，使他們成为这个规則的例外。他們也和其他人一样不得公开地以語言对自己作恰当的評价；即使他們在自己的思想中評判自己时，如果也表示一种保留和暗自怀疑，那么他們就更会得到称贊。把自己估价过高的那种傲慢的、几乎人人都犯的傾向，使我們对于自夸发生了一种**反感**，以至我們不論在什么地方遇到了它，都根据一个**通則**来加以譴責；我們也难以給予賢达的人以自負的特权，即使在他們最隐藏的思想中。至少我們必須承认，在这一点上，某种伪装是絕对必要的；如果我們胸中藏着驕傲，我們也必須装出謙和的外表，而在我們的举止和行为中表现出謙逊和互相恭敬。在任何場合下，我們都必須准备着貶抑自己，推崇别人；即使对于同輩，也应当恭敬地对待；在任何交际場合中，我們如果不是十分出人头地，我們总是应当装作是最低微的人；我們如果在自己的行为中遵守这些规則，那么当我們間接地表示出我們的隐藏的情緒来时，人們就会更加宽容。

我相信，凡稍为熟悉世故、而能透察他人內心的情緒的人，都不会說，礼貌和礼仪所要求于我們的謙卑、会超出于表面以外，或者說，在这一方面的彻底的誠恳会被认为是我們的义务的一个眞正的部分。正相反，我們可以說，一种純眞和眞心的驕傲或自尊，如果掩飾得好，并且有很好的根据，乃是一个尊荣的人的性格的必需条件，而且要想得到人类的尊重和贊美，也沒有其他的心灵性质比这种性质更是必要的。习俗要求各种等級的人們互相恭敬和謙逊；誰要是在这一方面越犯规矩，如果是为了利 599

益，則被人指責为鄙卑，如果是由于无知，則被人指責为愚蠢。因此，我們必須知道我們在世界上的等級和地位，不論这个身分是由我們的門第、財产、职业、才能或声名所确定的。因此，我們必須符合于这种身分而感到驕傲的情緒和情感，并据此而調整我们的行为。如果人們說，在这一方面的謹慎就足以調整我們的行为，无需任何眞正的驕傲心理，那么我就該說，这里謹愼的目的就在于使我們的行为符合于一般的习慣和习俗。人类若不一般地都是驕傲的，而且那种情感若不是在有很好的根据时一般地得到贊許，那么那种隐含的驕傲态度也不会被习俗所确立和认可了。

如果我們由日常生活和交談轉到历史上去，那么这个推理便获得了新的力量；这里我們就观察到，成为人类欽佩对象的那些伟大的行为和心情只是建立在驕傲和自尊心上面的。亚历山大在他的兵士們拒絕随从他到印度去时，曾对他們說：回去告訴你們的国人說，你們在亚历山大完成征服世界的大业中离开了他。在圣埃弗雷孟(St.Evremond)〔譯注〕的书中，我們看到，孔德公爵(Condé)是特别贊賞这一段的。那位公爵說，“亚历山大被他的士卒离弃，身处尙未完全被征服的蛮夷中，却在其內心感到惟我独尊，有統治帝国的权利，以至不能相信任何人会拒絕服从他。不論是在欧洲或在亚洲，是在希腊人中間或在波斯人中間，他都觉得一切沒有差別：什么地方他找到了人，他就想像他找到了臣民”。

总而言之，我們可以說，我們所謂英雄德性，以及我們所欽佩的那种所謂伟大和豪迈的心灵性质，只是一种牢固的和坚定

的骄傲和自尊，或者就是大部分沾有那种情感的。勇敢、无畏、野心、荣誉心、豪情、以及那一类的其他辉煌的品德，其中显然都含有大量的自尊成分，并且由那个根源得到它们的大部分的价值。因此，我们发现，许多宗教讲道家们就痛斥那些德为纯粹异端的、自然的德，而向我们宣扬基督教的优越，说基督教把谦卑列在诸德之中，而把世人、甚至哲学家们的判断加以改正，因为这些人一般是钦佩骄傲和野心的种种努力的。究竟人们对于这种谦卑的德理解得是否正确，我不在这里随便决定。我可以退一步说，如果有一种有节制的骄傲在暗中鼓动我们的行为，而不爆发为粗鄙的傲慢言行，以致触犯他人的虚荣心，世人是自然加以尊重的。 600

骄傲或自尊的价值是由两个条件得来的，即它所给予我们自己的效用和愉快；它借此就使我们能够经营事业，同时并给予我们一种直接的快乐。当它超出了恰当的界限以后，它就失掉了第一种的利益，甚至变成有害的；这就是我们所以谴责过度的骄傲和野心的理由，不论它们如何得到礼貌和礼仪的调节。但是由于那样一种情感仍然是令人愉快的，并且对于被这种情感所推动的人传来自豪和崇高的感觉，因此，人们对那种自满的同情，就大大减少了责备，而通常对于这种情感所加于那个人的行为上的那种危险影响是自然发生责备的。因此，我们可以看到，一种过度的勇敢和豪情，尤其当它表现在形势险恶的时候，在很大程度上渲染了一个英雄的性格，并且使一个人成为后代的景仰对象；同时，这种过度的勇敢却又毁坏了他的事业，使他陷入了本来不会遇到的危险和困难中。

英雄主义或武功，是一般人所大为崇拜的。人們把它看作601一种最崇高的价值。冷静思考的人們幷不热心地加以称贊。在这些人看来，英雄主义在世界上所引起的无限紛乱和搅攘，减低了它的大部分的价值。当他們反对世人在这一点上的看法时，他們总是描繪出这种所謂的德給人类社会所招致的禍害：帝国的顚复，地方的糜烂，城市的劫掠。当我們想到这些灾禍时，我們就傾向于憎恨、而不是欽佩英雄們的野心。但是当我們着眼于制造这一切灾禍的那个人本身时，他的性格中就显得有那样一种灿烂的品质，使我們一想到它，就心志昂揚，不由得肃然起敬。我們由于它危害社会的傾向所感到的那种痛苦，就被一种較强烈的、較直接的同情所压下去了。

由此可见，我們对于各种程度的驕傲或自尊的功过所作的解释，也可以作为前述那个假設的一个强有力的論証，因为它表明了前述那些原則如何影响我們关于那个情感的各种各样的判断。这个推理不但表明，恶和德的区别发生于**四个**原則，即对于**本人**及**他人**的**利益**和**快乐**，并因而証实了我們的假設，而且对那个假设的某些附属部分也可以为我們提供一个有力的証明。

任何确当地考察这个問题的人，都会毫不迟疑地承认，任何卤莽的行为、或骄傲和傲慢的任何表现所以使我們不愉快，只是因为它震动我们自己的骄傲，并借同情作用促使我們进行比較，因而产生了那种令人不快的謙卑情感。即使这样一种傲慢行为出之于一个一向对我們特别有礼貌的人，或者甚至是出之于我們只在历史上知道他的名字的人，也都要遭到責备：所以必然的結果就是，我們的譴責发生于对他人的一种同情，发生于这样的

一种反省，即那样一个性格：对于一切和具有这种性格的人交談或交往的每一个人，都是极为不快而可憎的。我們同情于那些 602 人的不快，而且他們的不快既然是部分地发生于对侮辱他們的那个人的同情，所以我們在这里就观察到同情的双重反映，这是与我們在另一个場合下所已提出的原則很类似的一个原則①。

〔譯注〕 埃弗雷孟(1610—1703)，法国人，耶穌会士，初学法律，后入軍籍，与孔德公爵友善。后因伏凱(Fouquet)失势，逃入英国，为查理二世所优待，給以年金。他一直住在伦敦，著有喜剧等书。孔德公爵(1621—1686)是法国的将領。

第三节　論仁善与慈善

人类感情中一切可以称为伟大的那些性质都引起一种称贊和贊美，我們已将这种贊美的来源加以說明。现在我們就进而說明人类感情的**仁善**性质，并指出这种性质的价值是从什么得来的。

当經驗一旦把关于人事的充分的知識給予我們，并且把人事对于人类情感的比例教給我們时，我們便看到，人类的慷慨是很有限的，很少超出他們的朋友和家庭以外，最多也超不出本国以外。在这样熟悉了人性以后，我們就不以任何不可能的事情期望于他，而是把我們的观点限于一个人的活动的狹窄范围以內，以便判断他的道德品格。当他的感情的自然傾向使他在他的范围內成为有益的、有用的人时，我們就通过同情那些与他有比較特殊联系的人的情緒，而贊許他的品格，并且爱他这个人。我們很快地被迫在我們这一类的判断中忘掉我們自己的利益，这

① 第二卷，第二章，第五节。

是因为我們在社会上和交談中遇到那些与我們的处境不同、利益不同的人不断地与我們所发生的矛盾。只有当我們考虑某种情感对于和某一个具有这种情感的人有直接联系或交往的那些人所有的有利傾向或有害傾向时，我們的情緒才和其他人的情緒有了唯一的共同观点。这种利益或損害虽然往往与我們是很疏远的，可是有时它与我們也很接近，并通过同情使我們发生强烈的关切。我們迅速地把这种关切扩展到其他类似的事例；如果这些事例是很疏远的，我們的同情就成比例地变得較弱，我們的贊美或責备也就变得較为微弱和含糊。这里的情形正和我們关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小；但是对象在我們感官之前的现象虽然是我們据以判断它們的原始标准，可是我們并不說，它們由于距离而确实減小了；我們借着反省改正了那个现象，而对于那些对象达到較为恒常而确定的判断。同样，同情虽然比我們对自己的关切微弱得多，而且对远离我們的人的同情也比对近在眼前的人的同情微弱得多；可是在我們关于人們性格的冷靜判断中，我們却忽略去所有这些差异。除了我們自己在这一方面往往改变自己的地位以外，我們每天还遇到一些和我們处于不同地位的人，那些人永远不能在任何合理的基础上同我們交談，如果我們永远停留在我們特有的地位和观点上。因此，在社交和談話中，彼此情緒的沟通，就使我們形成某种一般的、不变的标准，使我們可以据此而贊許或譴責人們的性格和风俗。人的內心虽然并不永远拥护那些一般性的概念，或是依据这些概念来調准它的爱和恨，可是这些概念足以供交談之用，并且在交际中，在讲坛上，在剧場上，在学院中

都足以达到我們的全部目的。

根据这些原則，我們就很容易說明我們通常所归于下面一些性质的那种价值，这些性质就是慷慨、仁爱、怜悯、感恩、友誼、忠貞、热忱、无私、好施和构成一个仁善与慈善的性格的其他一切性质。使人发生慈爱情感的那种傾向，就使一个人在人生一切部門中都成为令人愉快的、有益于人的；并且給与他那些本来可以有害于社会的所有其他性质以一个正确的方向。勇敢与野心，如果沒有慈善加以調节，只会造成一个暴君和大盜。至于判断力与才具，以及所有那一类的性质，情形也是一样。它們本身对于社会的利益是漠不关心的，它們所以对人类具有善恶的傾向，是决定于它們从这些其他的情感所得的指导。 604

爱对于被爱所激动的人是直接使他感到愉快的，而恨是直接使他感到不快的：这就可以成为我們所以称贊一切掺杂有爱的情感、并責备一切含有大量的恨的成分的情感的重大理由。的确，我們受到慈爱情緒的无限的感动，正像受到豪情的无限的感动一样。我們一想到它，自然就眼泪盈眶；对于表现慈爱情感的人，我們也不禁报以同样的慈爱。这一切在我看来似乎都証明：在那些情形下，我們的贊許并不是因为我們預料到自己或其他人可能得到效益和利益，而是由于另外一个根源。此外，我們还可以附加說，人們不經反省就很自然地贊許与自己最相类似的性格。具有和藹的性情和慈爱的感情的人，在形成最完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人在那个德的概念中掺杂着較多的慈善和仁爱的成分，后一种人則自然地认为某一种的豪情才是最完善的性格。这显然是由于人們对于与自己类似的性格

有一种直接的同情。他们更热烈地体会到那一类的情緒，并且更明显地感到由那种情緒所发生的快乐。

可以注目的是：最能使一个仁爱的人受到感动的，就是特別体貼的爱或友誼的表现；在这里，一个人注意到他的朋友的最小的关心的事情，并願意为之牺牲自己的最重大的利益。这类体605贴行为对于社会很少影响，因为它們使我們只考虑一些最瑣屑的事情；不过那种关心的事情越是細微，那种体貼也就越加动人，并且証明能够这样体貼的人具有最高的价值。情感是那样富于感染力的，它們极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心胸中产生相应的活动。当友誼表现在突出的例子中时，我的內心就感染了同样的情感，并且因为呈现于我面前的那些热烈的情緒而感到溫暖。那种令人愉快的心理活动，必然使我对于激起那些活动的每一个人都发生一种爱。任何人只要有令人愉快的任何性质，情形也都是这样的。由快乐到爱的推移是很容易的：不过这种推移在这里必然是更加容易；因为由同情所刺激起的那种令人愉快的情緒，就是爱的本身；这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以了。

因此，慈善在其各种形式和表现中都有它的特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一个人在亲友死后如果悲伤过度，会因此而得到尊重。他的慈爱給他的忧伤增添了一种价值，正如它給快乐增添了一种价值一样。

但是我們也不要想像，一切憤怒情感都是恶劣的，虽然它們是令人不愉快的。在这一方面，我們对于人性要給予某种程度的宽容。憤怒和憎恨是我們的結构和組織中所固有的。在某些

場合下，缺乏了憤怒和憎恨，甚至可以証明一个人的軟弱和低能。在人們表现輕微的憤恨时，我們不但因为它是自然的，而加以宽容，而且甚至因为它不如大部分人类的憤恨情感那样地激烈，而加以贊揚。

当这些憤怒的情感达到了残忍的程度时，它們就成为一种最可憎恨的恶。对于这种恶的可怜的受害者們我們所发生的一切怜憫和关怀，全部都轉过来反对犯了这种恶行的人，并产生了我們在其他任何場合下所感觉不到的那样强烈的憎恨。 606

即使在残忍这种恶沒有达到这样极端的程度时，我們也因为反省到这种恶所发生的禍害，以致大大地影响了我們对它的情緒。而且我們可以概括地說，如果我們发现一个人有任何一种性质，使他对于和他一起生活和交談的人都是不利的，那么我們无需进一步的考察，就总是认为那是一种过失或缺点。在另一方面，当我們列举任何人的优良品质时，我們总是提到他的性格中那些使他成为可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、称心的丈夫或宽容的父亲的优点。我們把他和他在社会上的一切亲友，一并加以考虑，而我們的爱他或恨他，也是依照他如何影响直接与他来往的那些人的情形以为轉移的。这里有一个最确实的規則，就是：如果在人生的任何关系中間，我都願意和某一个人交往，那么他的性格在那种范围内必然可以认为是完善的。如果他对己对人都沒有什么缺陷，那么他的性格就是尽美尽善的了。这是价値和道德的最后标准。

第四节 論自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能和道德的德的区别是最通常的一种区别；在这些体系中，自然才能与身体的禀赋被放在同等的地位上，而且被假設为并不賦有价値或道德价値。任何人精确地考察一下这个問題，就将发现，关于这个問題的爭論只是一种詞語上的爭論，而且这些性质虽然不是完全属于同一个种类，它們在最重要的条件方面却都是一致的。两者都同样是心理性质；两者都同样产生快乐；并且自然都有获得人們的爱和尊重的同等傾向。很少有人不是在见識和知識方面尽力維护自己性格，正像在荣誉和勇敢方面維护自己的性格一样，而且还远远超过了他們在克己和自制方面对自己的性格的維护。人們甚至恐怕别人把自己当作性情和善，生怕这种性质会被认为是缺乏理解力；他們往往自夸生活放蕩，超过了他們的实际行为，借此使自己显得气概不凡。簡而言之，一个人在世上所显露的头角，他在朋輩中所得到的优遇，他的相識对他表示的尊重：所有这些利益几乎都依靠于他的见識和判断，正如它們依靠于他的性格的其他成分一样。一个人即使有最良好的意向，最远离一切非义和暴行，他如果沒有适当程度的才具和智力，他就永不会得到很多的尊重。自然才具比起我們所称为道德的德的那些性质来，虽然也許沒有那样重要，可是就其原因和結果而論，它們既然都处于同等的地位，那么我們又何必把它們强加区别呢？

我們虽然不以德这个名称給予自然才能，可是我們必須承认，它們获得人們的爱和尊重；这些才能給予其他的德以一种新

的光輝；而且一个具有自然才能的人，也比一个完全沒有这种才能的人，更能够得到我們的善意和服务。的确，人們可以說，那些性质所引生的贊許情緒，不但是較低于、而且是有些不同于其他的德的引生的贊許情緒。不过据我看来，这并不是可以把才能排除于德的項目之外的一个充分理由。每一种的德，甚至慈善、正义、感恩、正直，都在旁观者的心中刺激起一种不同的情緒或感觉来。就薩魯斯特〔譯注〕所描写的凱撒和迦陶两人的性格而論，它們都在严格意义下是有德的；不过其方式各不相同，而且由它們所发生的情緒也不是完全一样的。一个性格引起爱，另一个引起尊重；一个是和藹的，另一个是威严的；我們但願在朋友身上遇到前一种的性格，却热望自己具有后一种的性格。608 同样，伴随自然才能而生的贊美情緒，也許有些不同于由其他的德所发生的感觉，但这也并不使这些才能属于完全另外的一类。我們确实可以說，各种自然才能正像其他各种的德一样，并非全部都产生同样一种的贊許。见識和天才产生尊重；机智和幽默引起喜爱①。

有些人认为自然才能与道德的德之間的区别很为重要，他們或許会說：前者是完全不自願的，因此沒有功过可言，因为它們不依賴于自由和自由意志。不过对于这个說法，我可以答复說：第一，所有的道德学家們、尤其是古代的道德学家、归在道德

① 爱和尊重根本上是同一情感，并且由类似的原因发生。产生两者的性质都是令人愉快、給人快乐的。但是当这种快乐是严肃和庄重的；或者当它的对象是伟大的，并造成一个强烈的印象；或者当它引生了任何程度的謙卑和敬畏时：在所有这些情形下，那种由快乐所发生的情感，被称为尊重比被称为爱，要較为适当一些。慈善伴随着两者；不过慈善与爱有較高程度的联系。

的德这个名称之下的許多性质，和判断和想像两种性质一样，同样是不自願的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽；簡而言之，就是构成伟大人物的一切性质。关于其他的德，在某种程度上我也可以这样說；心灵在任何重要的性质方面，几乎不可能改变它的性格，或是矫正它的激动和易怒的性情，如果这些性质是它天然具有的。这些可以責备的性质的程度越重，它們便成为越加恶劣的，可是它們却因此更不是自願的了。第二，我願意有人举出理由給我說明，为什么德和恶不可以如美和丑那样是不自願的。这些道德的区别发生于自然的苦乐区别；当我們对任何性质或性格作一般的考虑、并因而感受到那种苦乐感觉时，我們就称那种性质或性格为恶劣的或善良的。可是我相信，沒有人会說：一种性质，若不是出于具有它的那个人的完全自願，便永远不能給考虑它的人产生快乐或痛苦。第三，至于自由意志，我們已經指出，它在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都并不存在。說自願的就是自由的，并不是一个正确的結論。我們的行为比我們的判断是較为自願的，可是我們在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

不过自願和不自願的这种区别虽然不足以証实自然才能和道德的德的区别，可是前一种区别却給我們提供了道德学家何以要发明后一种区别的一个很好的理由。人們看到，自然才能和道德的德虽然大体上处于同等的地位，可是它們之間却有这种差异，即前者几乎是不能借任何技巧或勤劳加以改变的，至于后者，至少是那些由它們发生的行为，却是可以被賞和罰、贊美和責备等动机所改变的。因此，立法家們、神学家們和道德学家

們所主要从事的，就是来調节那些自願的行为，并且力求在这方面創造使人們成为善良的附加动机。他們知道，由于一个人的愚蠢而加以懲罰，或是劝勉他成为明智的和聪明的，都不会有什么效果，虽然同样的懲罰和劝勉，在正义和非义方面，可以有重大的影响。但在日常生活和交談中，人們并不着眼于这种奖懲目的，而是自然地称贊或責备任何使他們愉快或不快的事情，所以他們似乎并不考虑这个区别，而认为明智也和慈善一样，认为洞察力也和正义一样，都可以归在德的一类。不但如此，我們还发现，一切不是因为拘泥于一个体系而歪曲其判断的道德学家，也都进入同样的思想方式；特别是古代的道德学家毫不犹疑地把明智置于四个主德之首。心灵的任何官能在其完善状况和状态下，都可以在某种程度上刺激起尊重和贊許的情緒；說明这种情緒，正是哲学家們的事情。至于考察什么性质才配称为德那是語法家們的事情；而且，他們如果作这种尝試，也就会发现，这不是一件容易的工作，如像他們在初看起来所容易想像的那样。 610

自然才能所以被人尊重的主要理由，是因为这些才能对于具有它們的人有一种有用的傾向。如果沒有明智和謹愼指导我們实现任何一个計划，就不可能成功地完成这个計划；单有良善的意图也并不足以使我們的事业得到一个美滿的結局。人类之所以高出于畜类，主要是因为他們的理性优越；人与人之間所以有无限的差别，也是由于理性官能的程度有千差万别。技术所带来的种种利益，都是由人类的理性得来的；在命运不是极为反复无常的地方，这些利益的絕大部分都必然落在明智的和聪明的人手里。

人們如果問，还是敏捷的理解力更有价值呢？还是迟緩的理解力更有价值呢？还是一个一见到問題就能明白底里、而却不能通过仔細研究有所作为的人更有价值呢？还是必須刻苦努力才能作出任何事情的一个相反的性格更有价值呢？还是一个清楚的头脑更有价值呢？还是一个富于发明的人更有价值呢？还是一个天才深厚的人更有价值呢？还是一个判断准确的人更有价值呢？簡而言之，什么样的性格或特殊的智力比其他的高出一等呢？显然，我們如果不考究那些性质中哪一种最能使一个人适应生活，幷使他在他的任何一种事业方面最有发展，我們就不可能答复这一类中的任何一个問題。

心灵还有其他許多性质，也是由同一根源获得其价值的。勤劳、坚持、忍耐、积极、警惕、努力、恒心，以及其他一些容易想得到的同类的德，其所以被人认为是有价值的，也只是因为它們对于生活行为是有利的。节制、俭朴、节約、决心都是一样；正如在另一方面，浪費、奢侈、优柔寡断、迟疑不决所以是恶劣的，只是因为它們給我們招来毁灭，幷使我們不能胜任事业和行动。611

智慧与见識之所以被人重視，只是因为它們对具有它們的人是有用的；同样，机智和辯才之所以被人重視，也只是因为它們使其他人直接感到快乐。在另一方面，舒暢的心情之所以得到别人的爱和推崇，是因为它使本人直接感到快乐。显而易见，一个机智的人的談話是很令人滿意的；正如一个心情愉快的同伴，因为使人同情他的欢愉，而把他的喜悦传播于全体的同伴一样。因此，这些性质既然是使人愉快的，所以自然就得到了人們的敬爱，幷符合于德的一切特点。

在許多場合下，我們难以說明，是什么使一个人的談話那样地愉快而有趣，而另一个人的談話却枯燥而乏味。談話和书籍一样，也是心灵的一个抄本，所以那些使书籍成为有价值的性质，也必然使談話得到我們的推崇。这一点，我們以后将加以考察。同时，我們可以概括地說，一个人从他的談話而具有的价值（这种价值无疑是很大的），只是由于他的談話給在場的那些人传来一种快乐。

在这个观点之下，清洁也可以算是一种德；因为它自然而然地使我們成为令人愉快的，并且是爱和好感的一个很重大的来源。沒有人会否认，这一方面的疏忽是一种过失；而各种过失既然只是較小的恶，并且这种过失的根源既然只在于它在別人心中所刺激起的一种不快，所以我們在这个似乎是那样細微的例子中，就清楚地发现出其他例子中恶和德之間的那种道德区别的根源。

除了使一个人成为可爱的或有价值的所有那些性质以外，愉快和美好的事物还有某种莫名其妙的性质，也能够产生同样的效果。在这方面，正如在机智与雄辯方面一样，我們必須求助于某种不經反省并且不考虑到性质和性格的傾向而就发生作用的感觉。有些道德学家就以这种感觉来說明一切道德感。他們的假設似乎是很有理的。只有严格的探討，才能使人舍掉这个假設，而选取任何其他的假設。当我們发现，几乎所有的德都有那样一些特殊的傾向，并且发现，单有这些傾向就足以产生强烈的贊許情緒，发现了这个情况以后，我們就不能怀疑：各种性质的得到贊許，是与由它們所产生的利益成比例的。 612

依据年龄、性格、地位来說，一种性质的适合与不适合也有助于其得到贊美或責备。这种适合在很大程度上决定于經驗。我們常见，人們随着年龄的增长而失去他們的輕浮。因此，那样一种庄重程度和那样一种年龄就在我們的思想中联系起来。当我們在任何人的性格中看到、庄重程度和他的年龄不相称时，这种情形就冲击了我們的想像，并因而令人感到不快。

灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，而且它虽然可以有許多不同的程度，但它的各种程度却不含有絲毫的德或恶在內，这个官能就是記忆。記忆若非高到惊人的程度，或是低到有些影响判断力的程度，則我們通常不注意它的各种差异，而且在称贊或指責一个人的时候，也不提到它。有良好的記忆力，絕不算是一种德，以至人們往往还故意抱怨自己的記忆不好；他們力求使世人相信，他們所說的話完全是自己的創见，情愿牺牲了記忆来使人称贊他的天才和判断。但是如果抽象地来考虑这个問題，我們就难以举出一个理由来說明，眞实而明确地喚起过去观念的官能，为什么不能和条理清楚地安排现前的观念、以构成正确的命題和意见的那种官能，具有同样大的价值。两者差别的唯一理由一定是在于：記忆的作用不带有任何苦乐的感觉，而一些中等程度記忆力也几乎同样都足以使人很好地經营事业和处理事务。不过判断方面的些小变化，就会在其后果中被明显地感到；同时，那个官能在显著的程度內发揮出来的时候，总是使人感到非常愉快和滿意。我們对这种功用和快乐的同情，就賦与智力以一种价值。在記忆方面，因为沒有这种同情，所以我們便认为記忆是十分无关于責备或贊美的一

个官能。

在我結束自然才能这个題目之前，我必須要說，人們所以重視这些才能，其根源之一就在于这些才能使具有它們的人获得重要性和势力。他在人生中就有了較大的重要性。他的决心和行为影响着較多的人們。他的友誼和敌意都极关重要。而且我們容易看到，誰要在这一方面高出于其余人类，他就必然刺激起我們的尊重和贊許的情緒。一切重要的事物都吸引我们的注意，控制我們的思想，而且在思維起来时也令人愉快。王国的历史比家庭的故事更有趣味：大帝国的历史比小城市和附属国的历史更饒兴趣；战爭和革命的历史比和平与安定时期的历史更饒兴趣。我們同情那些遭受盛衰荣枯的种种变化的人們的心情。心灵被一大批的对象和种种强烈情感的表现所占領了。心灵在受到这种占領或激动时，往往感到愉快和高兴。这个理論也說明了我們給予才具和才能出众的人的尊敬和尊重。群众的禍福与他們的行为互相关联。他們的所作所为，都是重要的，都要求我們的注意。有关他們的事情都不应遭到忽視和鄙弃。任何人只要能刺激起这些情緒，他就立刻得到我們的尊重，除非他的性格中有其他条件使他成为可憎的和令人不快的。 614

〔譯注〕 薩魯斯特(公元前 86—34)，罗馬历史家。

第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

前面在論究情感时已經說过，驕傲与謙卑、爱与恨，是由心灵、身体或財富的任何有利条件或不利条件所刺激起的；而且，这些有利条件或不利条件之所以有那种結果，是由于产生了

一个独立的痛苦或快乐印象。由一般观察心灵的任何活动或性质而发生的痛苦或快乐，就构成了那种活动或性质的恶或德，因而就引生了贊美或責备，这种贊美或責备只是一种較为微弱、較不易觉察的爱或恨。对于这种痛苦和快乐，我們已經指出了四个不同的来源；为了更充分地証明那个假設的正确起见，我們应該可以在这里提出，身体和財富方面的有利条件或不利条件也是由于同样原则而产生痛苦或快乐的。任何对象如果有对于所有者或对于其他人的有用傾向，如果有給予他本人或給予其他人以快乐的傾向：那么所有这些条件就都給考虑那个对象的人传来一种直接的快乐，而引起他的爱和贊許。

先从身体方面的有利条件談起：我們可以注意一个現象，那个現象或許显得有些瑣屑而可笑，如果确証那样一个重要結論的任何事情也能够說是瑣屑的，或者在哲学推理中所应用的任何事情也能够說是可笑的話。人們常說，我們所謂善良的郎君，那些或者以擅长性爱术著称、或其身体构造显示其在那一方面精力过人的人，都得到女性的欢迎，并且自然地引起甚至那些淑德坚貞、永不可能对她們使用那些本領的賢良妇女的爱好。这里显而易见，这样一个能够給女性以快乐的人的本領，乃是他所以受到妇女爱慕和珍視的眞正原因；同时，爱慕和珍視他的那些妇女自身并沒有自己得到那种快乐的希望，她們所以受到感动，只是因为她們同情了一个和他有性爱关系的女子。这个例子是独特的，值得我們注意。

我們由考虑身体的有利条件时所获得的快乐的另一个来源，就是这些有利条件对具有它們的人的效用。确实，人类和其

他动物的美很大一部分就在于其肢体的配合得当，使其力量充沛，矫健活泼，并使那个动物足以从事任何行动或活动，这是我們凭經驗所发现的。宽闊的肩膀，細长的腹部，結实的关节，尖細的小腿：所有这些在人类方面都是美的，因为它們都是力量和活力的标志，力量和活力既是我們所自然地同情的一些有利条件，所以它們就把它們在具有它們的人方面所产生的那种快乐传給于旁观者。

前面所說的是关于身体的任何性质所伴有的效用。至于直接的快乐，那么，一种健康的外表，也确是和体力与敏捷的外表一样，构成美的很大一部分；而别人的憔悴病容，則由于其給我們传来痛苦和不快观念，总是令人不愉快的。在另一方面，我們对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都沒有用处；我們必須在某种程度上把自己置于一定距离以外，才能使这种匀称之美給我們传来任何快乐。在他人眼光中我們显得是什么样子，我們往往就据此来考虑自己，并且同情他們对我們所抱的有利的看法。

財富的有利条件究竟在何种范围內由同一的原則产生了尊 616 重和贊許，我們只要回顾一下前面关于那个题目的推理，就可以明白了。我們說过，我們对那些具有財富的有利条件的人們的贊許，可以归之于三个不同的原因。第一，归之于一个富人借其所有的美丽的衣着、陈設、花园或房屋的景况、所給与我們的那种直接的快乐。第二，归之于我們希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三，归之于他本人从他的財产获得的快乐和利益，那种快乐和利益引起了我們的愉快的同情。不論我們把

对于富人和大人物的尊重归之于这些原因中的一个或全部原因，我們总可以清楚地看到产生恶和德的感觉的那些原則的痕迹。我相信，大多数人在初看之下都傾向于把对富人的尊重归之于利己心和求得利益的希望。但是我們的尊重或恭敬既然确是超出了为自己謀求利益的希望以外，所以显而易見，那种尊重情緒的发生，必然是因为我們同情那些依賴于我們所尊重和尊敬的那个人、并和他有直接联系的人們。我們认为他是能够促进其他人們的幸福或快乐的一个人，那些人們对他的情緒，是我們自然地加以接受的。这个考虑就足以說明我的假設是正确的：我的假設是选取第三个原則，而舍去其余两个原則，并把我們对于富人的尊重归之于对富人自己由他的財产所获得的快乐和利益的同情上面。因为甚至其他两个原則如不求助于这种或那种的同情，它們的作用也不能达到适当的程度，或者說明一切现象；既然如此，那么我們如果选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、間接的同情，更为自然得多了。此外还可以再加上一点，就是：当財富或权力是很大的时候，并使那个人在世上成为显要的人物，这时我們对它們的尊重一部分也可以归于与这三617 个来源有区别的另一个来源，就是：它們借其可能有的結果的众多和重要，而引起心灵对它們的关心；不过为了說明这个原則的作用，我們也必須求助于同情，正如我們在前一节所已經說过的那样。

在这个場合下，也不妨注意一下我們的情緒的适应性，及其由所接触的对象迅速接受的各种变化。伴随任何特殊种类的若干对象而发生的一切贊許情緒，纵然发生于不同的来源，也是很

相类似的；而在另一方面，則对着不同对象发生的那些情緒，虽然由同一根源得来，在感觉起来却是各不相同的。例如，一切有形对象的美都引起一种大体上相同的快乐，虽然这种快乐有时来自对象的单純显现和现象，有时来自同情和它們的效用观念。同样，任何时候，当我們观察人的行为和性格，而对它們沒有任何特殊的利害关系时，則由观察它們而发生的快乐或痛苦，虽然有些微的差异，大体上仍是属于同一种的，虽然那种快乐所由以发生的种种原因或許是千差万别的。在另一方面，一所舒适的房屋，一个善良的性格，却并不引起同样的贊美感觉；虽然我們的贊許的来源是同一的，并且是由同情和那些对象的效用观念发生的。我們感觉的这种变化有些不可解释的地方，但是这是我們在我們的一切情感和情緒方面所經驗到的。

第六节　本卷的結論

618

总起来說，我希望，这个伦理学体系已經得到应有尽有的精确証明。我們已經确定了，同情是人性中一个强有力的原則。我們也确定了，当我們观察外在对象时，也像我們在判断道德学时一样，同情对于我們的美感有一种巨大的影响。我們发现，当同情单独发生作用，而无任何其他原則与之协作时，它就有足够的力量，可以給我們以最强的贊許情緒；正如在正义、忠順、貞操和礼貌等方面就是那样。我們可以說，在大多数的德方面，都发现有使同情发生作用的一切必要条件；这些德大部分都有促进社会福利的傾向，或是有促进具有这些德的人的福利的傾向。如果我們比較一下所有这些条件，我們将不会怀疑，同情是道德区

别的主要源泉；特别是当我們考慮到，在一种情形下对这个假設所提出的反駁总是可以推广到一切情形的。正义之所以得到贊許，确实只是为了它有促进公益的傾向：而公益若不是由于同情使我們对它发生关切，对我們也是漠不相关的。对于凡有促进公益的相似傾向的其他一切的德，我們也可以作同样的假設。那些德所以有价値，都一定是因为我們同情那些由它們而获得任何利益的人，正如那些有促进本人福利傾向的德，是由于我們对他的同情而获得它們的价値一样。

大多数人都容易承认，心灵的有用的性質所以是善良的，乃是由于它們的效用。这种思想方式是那样自然，并且发生于那样多的場合，以致很少有人会迟疑而不承认它。这一点一經承认，同情的力量也就必須加以承认。德被认为是达到目的的一个手段。达到目的的手段，只是在那个目的被人重視的范围以内才被人所重視。但是陌生人的幸福，只是通过同情才影响我們。因此，由于观察一切那些对社会有用的德或一切那些对具有它們的人有用的德而发生的贊許情緒，我們都应当把它归之于那个同情原則。这些德就形成了絕大部分的道德。

619

如果在这样一个題目方面，可以允許收买讀者們的同意，或者除了坚实的論証以外，还可以应用任何討人喜欢的說法，那末我們在这里正有大量的話題，可以博得讀者們的爱好。一切爱好德的人（我們在思辨中都是爱好德的人，不論我們在实践上如何墮落），在看到道德的区别起源于那样一个高貴源泉，而且那个源泉又使我們对人性中慷慨和才具具有正确的概念时；他必然要感到高兴。我們只須对人事稍有认識，就可以看到，道德的

感觉是灵魂中一个固有的原則，而且是心灵組織中所含有的一个最有力的原則。但是这个感觉在反省它本身时，如果又贊許它所由得来的那些原則，而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的；那么这种感觉必然会获得新的力量。把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辯护；不过他們与那些用对人类的广泛同情来說明这种感觉的人們比起来，却沒有后者所具有的那种有利条件。依照后者的体系来說，不但德应当受到贊許，而且德的感觉也应当受到贊許；不但德的感觉应当受到贊許，而且这种感觉所由得来的原則也应当受到贊許。因此，不論在那一方面所呈现出的原則，都是可以贊美的，都是善良的。

这个說法也可以推广到正义和其他同一类的德。正义虽然是人为的，可是人对它的道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中的結合，才使任何正义行为对社会是有益的。但是当这种行为一旦有了那种有益的傾向时，我們自然地就加以贊许；如果我們不是这样，那么任何結合或协議都不可能产生那种情绪。 620

人类的大部分发明都容易发生变化。它們是依人的心向和喜爱为转移的。它們流行一个时期，随后就被人遺弃。所以人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然要处于同样的地位。但是这两种情形是絕不相同的。作为正义基础的那种利益是最大的利益，是适合于一切时間和地点的。它不能被其他的发明所滿足。它是明显的，在社会最初形成时就显现出来的。所有这些原因就使正义的规則成为稳定而不变的；

至少是和人性一样是不变的。如果把它們說成是建立在原始本能上的，它們还能有任何更大的稳定性么？

这个体系还可以帮助我們形成关于德的幸福的正确概念，以及关于德的尊严的正确概念，并且可以使我們天性中的每个原則都乐于怀抱那个高貴的品质。种种知識和能力的造詣，不但直接产生利益，而且还在世人的眼光中使一个人得到一种新的光輝，使他普遍地得到尊重和贊許；当他考虑到这一点时，那么在知識和能力的追求活动中，誰还不会感到一种踊跃争先的干劲呢？当一个人考虑到，不但他对人的品格，而且他內心的安宁和快乐，都完全依靠于社会道德的严格遵守；当他考虑到，一个人如果对人类和社会的义务有所缺陷，則心灵在返观內照时便要感到內疚：当一个人考虑到这几点时，誰还能认为、財富的利益足以补償其对社会道德的些小破坏呢？不过我可以不必継續申論这个問題。这些考虑要求一部旨趣与本书的旨趣迥然不同的独立著作。解剖学家永远不应当与画家争胜，解剖学家对人体的細微部分虽然作了精确的解剖和描繪，却不应該自命为給了他的图像以任何优雅动人的体态或表情。在他所表现出的事621 物的景象中，甚至有一种可憎的或至少是过于細微的东西；这些对象必須置于一定的距离之外，并且对視觉要相当地掩盖起来，以便使眼睛和想像感到愉快。不过一个解剖学家却最适宜于給画家提供意見；沒有了解剖学家的帮助，要想在繪画方面有优异的表现，那甚至是不可能的。我們必須对于各部分以及其位置和联系有一种精确的知識，然后运笔布局，才能优雅正确。就是这样，关于人性的最抽象的思辨，不論如何冷淡和无趣，却可以

为实用道德学服务，并且使后一种科学的教条成为更加正确，使它的劝导具有更大的說服力量。

附　　录

遇到有承认自己錯誤的机会，我是最为願意抓住的，我认为这样一种回到眞理和理性的精神，比具有最正确无誤的判断还要光荣。一个沒有犯任何錯誤的人，除了他的理解正确以外，不能要求得到任何其他的贊美；而一个改正了自己錯誤的人，則既表示他的理解正确，又表示他的胸襟光明磊落。我还不曾幸运得能够发现出我在前几卷中所作的推理中有什么重大的錯誤，只有一項是个例外；不过我凭經驗发现，我的有些用語选择得不好，沒有能够防止讀者方面的一切誤解，我所以添加了下面的附录，主要是为了弥补这个缺点。

除非一种事实的原因或結果呈現于我們之前，我們决不会被誘导来相信那个事实的；但是关于那种由因果关系而发生的信念的本性是什么，却很少有人有探索的好奇心。在我看来，这样一个两端論的选择是不可避免的。这个信念若不是我們加于一个对象的簡单概念上的某种新的观念，例如实在观念或存在观念，便只是一种特殊的感觉或情緒。这个信念不是加于簡单概念上的一个新的观念，这可以由下面两个論証加以証明。第一，我們并沒有可以和特殊对象的观念区别开来和分离开来的抽象的存在观念。因此，这个存在观念就不可能附加在任何对象的观念上，或形成簡单概念与信念之間的差別。第二，心灵可以支配它的全部观念，并且可以随意地分离、結合、混合和变化

它們；因此，信念如果只是附加于概念之上的一个新的观念，那 624
末一个人就能够相信他所願意相信的东西。因此，我們可以断言，信念只成立于某种感觉或情緒，也就是成立于不依靠于意志的、而必然发生于我們所不能支配的某些确定的原因和原則的某种东西。当我們相信任何事实时，我們只不过在想像它的时候带着某种感觉，那种感觉与伴随着想像的純粹幻念的感觉不同。当我們表示自己不相信某种事实时，我們的意思是說，証明那个事实的論証产生不了那种感觉。如果信念不是成立于与我們的单純概念不相同的一种情緒，那末最狂妄的想像所呈现出的对象，就会和建立在历史和經驗上的最确定的眞理处于同等的地位。除了那种感觉或情緒以外，再沒有别的东西可以把两者区别开来的了。

信念只是不同于单純概念的一个特殊感觉，这个說法既然被认为是一个毫无疑問的眞理，那么其次会自然发生的問題就是：这个感觉或情緒的本性是什么，以及它是否和人类心灵的其他任何情緒相似。这个問題是重要的。因为它如果与其他任何情緒是不相似的，那么我們就沒有希望来說明它的原因，而不得不认为它是心灵中的一个原始原則。如果它与其他情緒是相似的，我們就可以希望借类比方法来說明它的原因，而把它推溯到一些較为一般的原則。但是每个人都会立刻承认，成为信意和信念的对象的那些概念，比一个空想者的虛无飄渺的幻念，具有較大的稳定性和坚实性。这些概念以較大的力量刺激我們；它們对我們較为亲切；心灵对它們的把握較为牢靠，并受到它們較强烈的刺激和打动。心灵同意了它們，并且可說是固定和停留

在它們上面。簡而言之，这些概念較为接近于直接呈现在我們
625 之前的那些印象，因而与心灵的許多其他活动是相似的。

据我看来，我們沒有可能避免这个結論，除非說，信念是在那个簡单概念之外，成立于某种可以和概念区别开来的印象或感觉。它并不限制概念并使概念較为亲切而强烈；它只是附加于概念之上，正如意志和欲望附加于特殊的福利和快乐的概念之上一样。不过我相信，下面的考虑足以打消这个假設。第一，这是直接违反經驗和我們的直接意識的。一切人都承认，推理只是我們思想或观念的一种活动；那些观念不論在感觉上有怎样的不同，可是进入我們結論中的，却只有观念或我們的較为微弱的概念。例如，我现在听到一个熟人的声音；这个声音来自隔壁的房間。我的感官的这个印象立刻把我的思想带到那个人和其周围一切对象上。我想像那些对象为现在存在的，并具有我先前知道它們所有的那些性质和关系。这些观念比空中楼閣的观念較为牢固地把握住我的心灵。它們对感觉来說是不同的，不过它們并不伴有独立的或分別的印象。当我回忆一次旅途中的各种事情，或任何历史中的各种事件时，情形也是一样。在那里，每个特殊事实都是信念的对象。它的观念与空中楼閣的虛无飄渺幻念的状态有所不同；但是并沒有独立的印象伴随着每个独立的事实观念或概念。这是明白地經驗到的事情。只有在下面的場合下这个經驗才能容許爭辯，就是当心灵被怀疑和困惑所激动，而随后在新的观点下观察那个对象，或得到新的論証时，又固定和停留在一个确定的結論和信念上。在这种情形下，
626 确有一种独立于和分別于概念之外的感觉。由怀疑和激动至平

静和安定的过程传給心灵以一种满意和快乐。但是，让我們举一个任何其他的例子。假如我看到一个人的腿在动，而我和他中間有一个对象把他的身体的其余部分隐藏住了。在这时，想像确是把整个形体都展现出来。我給他添上一个头顱，两个肩膀，一个胸膛，一个脖子。我設想他，相信他具有这些肢体。最明显的是：这种活动全部是由思想或想像单独地所进行的。这种推移是直接的。那些观念立刻刺激我們。它們和现前印象的习惯性的联系，以某种方式改变和限制了它們，但是并不产生区别于这种特殊想像方式的任何心灵活动。让任何人考察一下他自己的心灵，他就会明显地发现这是眞理。

第二，这个独立的印象不論是什么样子，而我們必須承认，心灵对于它所认为是事实的事物比对于虛构有一种較为牢靠的把握，或較为稳定的概念。那末，我們为什么还要更进一步去探索，或是不必要地增多假設呢？

第三，我們能够說明这个稳定概念的原因，而却不能說明任何独立印象的原因。不但如此，而且这个稳定概念的原因就是全部的題材，再沒有剩下什么东西来产生其他任何結果。关于一个事实的推論，只是与一个现前印象經常結合或联系在一起的一个对象观念。这就是推論的全部。这个推論的每一个部分在借着类比来說明較为稳定的概念方面，都是必要的；再沒有剩下别的东西，能够产生任何独立的印象。

第四，在影响情感和想像方面，信念所有的效果全部可以由稳定概念来加以說明；我們无需求助于任何其他原則。这些論証以及前几卷中所列举的許多其他的論証，充分地証明了，信念 627

仅仅是限制了观念或概念，并使观念对感觉来說有所不同，而却不产生任何独立的印象。

由此可见，在綜观这个問題的时候，就出现有两个重要的問題，我們可以大胆地提供哲学家們考虑：除了感觉或情緒以外，是否有任何东西来区别信念与簡单概念？其次，这个感觉是否只是我們对于对象所有的一种較为稳定的概念或較为稳固的把握？

如果在公平的探討以后，我所已經形成的那个結論得到了哲学家們的同意，那么其次的任务就是要考察信念与其他心灵活动的相似关系，并且找出概念的稳定性和强烈性的原因：我认为这不是一件困难的工作。由现前印象而进行的推移总是会使任何观念变得活跃和强烈。当任何对象呈现出来时，它的通常伴随物的观念，就作为一种实在而可靠的东西立刻来刺激我們。它与其說是被想像到的，不如說是被感觉到的，而且它的力量和影响也接近于它所由得来的那个印象。这一点我已詳細加以証明。我不能再增加任何新的論証。不过下面一些篇段如果插在我給它們所标志出的地方，那末我对于全部因果問題的推理或許会更能令人信服。在我认为必要的地方，我在其他一些点上也加了* 少数的說明。

633 我曾怀着一些希望，以为我們关于理智世界的理論，不論有什么样的缺陷，总該是摆脫了人类理性对于物质世界所能作出的每一种說明似乎不可免去的那些矛盾和謬誤。但是在我較严

* 〔增加段落已补在譯文中，用〔 〕标出。——译者〕

格地检查了关于人格同一性的那一节以后，我却发现自己陷入了那样一个迷境，使我不得不承认，我既不知道如何改正我以前的意见，也不知道如何使那些意见互相一致。如果这不是可以主张怀疑主义的一个妥善的概括的理由，至少对我来說也是一个充足的理由(如果我还不是已經有了大量的理由)，使我在我的一切判断方面都抱着疑虑和謙謹的态度。我打算把两方面的論証都提出来，并先从使我否认自我(或有思想的存在者)的严格的和固有的同一性和单純性的那些論証着手。

当我們談到自我或实体时，我們必然有一个附于这些名詞上的观念，否則这些名詞便完全不可理解。每个观念都是由先前的印象得来的，可是我們并沒有作为单純的、个体的东西的一个自我或实体的印象。因此，我們就沒有那种意义下的自我观念或实体观念。

凡各别的东西都是可以区别的，凡可以区别的东西都是可以被思想或想像所分离的。一切知觉都是各别的。因此，它們都是可以区别的，可以分离的，并可以被想像为分别存在着的，而且也就可以分别地存在的，这种說法，并无任何矛盾或谬误。 634

当我看着这一张桌子和那一个烟囱时，呈现于我面前的，只有一些特殊的知觉，这些知觉和所有其他的知觉在性质上是相同的。这是哲学家們的学說。不过呈现于我面前这张桌子和那个烟囱可以、而且也确实是分别地存在着。这是通俗的說法，也并不含有任何矛盾。因此，把这个說法推广到一切知觉，是沒有什么矛盾的。

概括地說，下面的推理似乎是令人满意的。一切观念都是

从先前的知觉得来的。因此，我們的对象观念是由那个根源得来的。因此，凡适用于对象的任何可以理解的或一致的命题，对于知觉来說也沒有不是这样的。但是要說对象各别存在着，独立存在着，而并沒有任何共同的单純的实体或寓存体；这个命题是可以理解的、一致的。所以这个命题对知觉来說也永远不会是謬誤的。

当我轉而反省自我时，我永远不能知觉到这个自我沒有某一个或某一些的知觉，而且除了知觉以外，我也永不能知觉到任何东西。因此，形成自我的就是这些知觉的組合。

我們能够設想一个有思想的存在者有或多或少的知觉。假設心灵降低到甚至一个牡蠣的生命阶梯以下。假設它只有一个知觉，例如渴或饥的知觉。試在那种状况下来考察它。你除了那个知觉以外，你还能想像到任何东西么？你有任何自我或实体的概念么？如果沒有，那么加上其他知觉，也不能給你以那个概念。

有些人所假設的随着死亡而来、并完全消灭了这个自我的那种寂灭，也只是一切特殊知觉的消灭，例如爱和恨、痛苦和快乐、思想和感觉等等知觉的消灭。因此，这些必然与自我是同一的，因为自我在知觉消灭之后是不能继續存在的。

635

自我与实体是同一的么？如果是同一的，那么所謂实体变化之后而自我仍然独存的那个問題怎么发生的呢？两者如果是各别的，它們又有什么差异呢？就我而論，在离开了特殊的知觉加以想像时，我对两者之中的任何一个都没有任何概念。

哲学家們开始信从了关于外界物体的那个原则，就是：离开

了各个特殊性质的观念，我們便沒有外界实体的观念。这就必然給关于心灵的同样原则鋪平了道路，就是：我們幷沒有独立于各个特殊知觉的，任何心灵的概念。

在这个范围内来說，我似乎具有充分的証据。但是在我这样把我們的一切特殊知觉分离开来以后，当[①]我进而說明把許多知觉联系起来、幷使我們认为它們有实在的单純性和同一性的那个原则时，我就感觉到，我的說明是很有缺点的，而且也只是前面一些推理的表面証据，才使我接受这个說明。如果知觉是各别的存在物，那么它們只有在被联系起来时，才形成一个整体。但是人类知性絕不能发现各别存在物之間的任何联系。我們只是感觉到思想有由这个对象轉到那个对象的一种联系或傾向。因此，結果就是，只有思想才能发现人格同一性，即当思想反省构成心灵的过去一系列知觉，感觉到各个观念联系起来，幷且自然地互相引进：这时它发现了人格同一性。这个結論不論似乎是如何离奇，我們也不必感到惊訝。大多数的哲学家們似乎傾向于认为人格同一性发生于意識；而意識也只是一种被反省的思想或知觉。因此，我现在这个哲学，在这个范围内来說，前途頗有希望。但是当我进而說明在思想中或意識中結合前后接續的各个知觉的那些原则时，我的全部希望便都消逝了。我 636 发现不出在这个題目上能使我滿意的任何理論。

簡单地說，有两个原则，我不能使它們成为互相一致，同时我也不能拋弃两者中的任何一个。这两个原则就是：我們全部

---

① 第一卷，第四章，第六节。

的各别知觉都是各别的存在物；而且心灵在各别的存在物之間无法知觉到任何实在的联系。我們的知觉如果寓存于某种簡单的、个体的东西中，或者如果心灵在它們中間知觉到某种实在的联系，那么在这种情形下，将沒有什么困难。就我而論，我不得不要求一个怀疑主义者的特权，并且承认，这个困难太大了，不是我的理智所能解决的。不过我也不冒昧地断言、它是絕对不可克服的。其他人或者我自己在較为成熟的考虑之后，也許会发现出可以調和这些矛盾的某种假設。

我还要借此机会承认我的推理中其他两个次要的错誤，这是較为成熟的考虑使我发现出来的。第一个错誤可在第一卷，58 頁〔譯注〕发现，在那里我說，两个物体間的距离，除了别的条件而外，可以依据由物体发出的光綫所形成的角来认知。这些角确实不是被心灵所认知的，因而永不能显示出距离。第二个错誤可以在第一卷，96 頁发现出来，在那里我說，同一对象的两个观念，只能因其强力和活泼性的不同程度而互相差异。我相信，观念之間还有其他差异，如果归在这两项下有些不大恰当。我如果說，关于同一个对象的两个观念只能因其不同的感觉而互有差异，我就該較为接近于眞理了。

〔譯注〕 指标于本书頁边的英文原书頁碼，下同。

索　　引*

A

---

* 索引中所标頁碼,均系原书頁碼。原书个別誤注,已予更正。

B

C

D

E

H

J

L

① 原书誤作 473。

M

S

W

X

Y

Z

陈尘若编写

作者生平和著作年表

◁诞生和成长▷

⊙一七一一年⊙ **·诞生·**

▲四月二六日：大卫·霍姆 (David Home*) 诞生于英国北部苏格兰爱丁堡郡奈因微尔斯 (Ninewells) 镇贵族家庭里。

他排行第三，上有兄约翰·霍姆(John Home, 1709—85)姊卡德琳·霍姆(Katherine Home 1710?—90)，他们的父母，约瑟·霍姆 (Joseph Home, 1681—1713) 和卡德琳·福尔科内 (Katherine Falconer, 1683—1745) 结婚于 1708 年一月，一个三十岁，一个二十八岁。

约瑟·霍姆是老约翰·霍姆 (John Home, 1657?—1695) 的第三个孩子、长男。老约翰·霍姆于妻子(1678 年结婚)生下第五个孩子后故世不久即续弦(1686 年)，第二个妻子婚后不及年也故世，再娶的是牛顿镇大卫·福尔科内爵士 (Sir David Falconer) 的寡妻玛丽·福尔科内 (Mary Falconer, 娘家姓 Norvell, 后称 Mary Home)， 她有七个孩子，其中叫卡德琳的，后来和约瑟成亲。

他们政治上倾向辉格党，宗教信仰上属长老会 (Presbyterians)。

△十七十八世纪之交，英国唯物论哲学家霍布士(1679 年)洛克 (1704 年)先后去世。"霍布士和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展(他们两人都曾经有一个时期住在荷兰)，而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动，英国资产阶级曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是属于英国政治经济学的第一个时期的，属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。"**

△霍布士已故，洛克还健在，在这期间，主观唯心论哲学家乔治·贝克莱 (George Berkeley) 于 1685 年诞生。本年，他在爱尔兰都伯林三一学院任教堂神甫，不久前发表《人类知识原理》 (The Principles of Human Knowledge, 1710 年五月)。

⊙英国斯图亚特朝末代女王安娜(Anne, 1665—1714, 1702年登基)在朝。苏格兰自从1707年接受联合条款 (Articles of Union) 而和英格兰合并,就成为不列颠王国一部分,在安娜的统治下。

⊙西班牙王位继承战争(1701—14)在进行。国王查理二世无嗣而终,法国波旁王室和奥地利哈布斯堡王室都争着要继承王位,双方纠合各自势力,构成了英国、荷兰、意大利、普鲁士都卷进去的大规模战争。

* Home 一字,据司各特 (Sir Walter Scott),在苏格兰早期文献中,拼写为 Heume, Hewme, Hoome,见《评论季刊》(Quarterly Review) 第70号第170页,转引自希尔,第10页。

** 见马克思、恩格斯《德意志意识形态》。《马恩全集》3:481—82。

·一七一二年⊙一岁·

⊙英国掌权的托利党*自1710年竞选胜利后,趁本国同盟一方力量尚稍占上风,向敌对的法国建议媾和,促成了在荷兰乌特勒支开始和谈,而于下年先后签订几项乌特勒支和约,结束西班牙王位继承战争。

这样,法国国王路易十四之孙腓力普五世·安茹公爵固然可遵故查理王遗嘱登基,但是有条件,这就是西、法两国不能由一个国王统治,西欧各国以此限制法王利用机会兼领西班牙而称霸欧洲;英国则通过和约取得法国在美洲的殖民地以及其他地方。

法国霸业从此大势已去,新霸主——英国正代之而起。

* 托利党 (Tory) 和辉格党 (Whig),又译:保守党、维新党,见《卢梭时代的英国》29,台北幼狮文化事业公司,1977年;王党、民党,见《近代欧洲政治社会史》418,商务印书馆,1937年;保守党、民权党,见《英伦欧陆的改革》144,台北幼狮文化事业公司,1976年。

·一七一三年⊙二岁·

△"贝克莱和狄德罗都渊源于洛克"。* 洛克的经验论的唯心主义因素为"英国哲学中的一种神秘唯心主义"所利用,洛克的唯物主义认识论、感觉论则由法国百科全书派狄德罗、孔狄亚克等继承,他们是十八世纪法国大革命前十分活跃的一批启蒙思想家。

最初一批早在十七十八世纪之交就相继诞生:孟德斯鸠 (1689) 伏尔泰 (1694)魁奈 (1694) 布丰 (1707) 拉美特里 (1709) 马布里 (1709);接着又一

批，激进而干练者：卢梭(1712)雷纳尔(1712)狄德罗(1713)爱尔维修(1715)孔狄亚克(1715)达兰贝(1717)霍尔巴赫(1723)杜尔阁(1727)等。

△贝克莱的《海拉和菲伦诺对话三篇》出版。**

* 见列宁《唯物主义和经验批判主义》。《列宁全集》14:124。

** 中译本：黄秀玑译《柏克烈著：海纳士、腓罗诺士对话三篇》，收于《基督教历代名著集成〔第二部第十四卷〕近代理想主义》(658页，1—128，香港基督教辅侨出版社，1961年，商务印书馆藏)。

·一七一四年⊙三岁·

⊙八月：女王安娜去世。安娜女王的弟弟詹姆士三世坚持天主教信仰，无权继承，避居法国。汉诺威选侯苏非公主(Princess Sophia)是英王詹姆士一世的孙女，新教徒；德国汉诺威选侯根据英国新教徒王位继承法前来伦敦登基。苏非公主的儿子于其母新丧两个月后得到安娜女王死讯即以乔治一世(George I, 1660—1727, 1714/27)称号成为英王。

⊙辉格党在选举中获得重大胜利，结束了托利党短暂的执政。

·一七一五年⊙四岁·

△苏格兰阿伯丁的第十代马里沙尔伯爵(10th Earl of Marischal)乔治·基思(George Keith, 1693—1778)兄弟(James Keith, 1696—1758)参加雅各拜特党(Jacobite)*起义，失败后，兄遭递夺公权、财产没收，于是兄弟俩相继出亡大陆。

⊙苏格兰爆发反英起义。英国资本主义的发展使苏格兰农民在土地被剥夺过程中生计无着，遂把恢复斯图亚特王朝看作保持宗法农业结构的途径，而支持雅各拜特党起义。起义所提出的恢复斯图亚特王朝口号实际上当然具有更广泛深刻的历史意义。起义于下年九月被镇压。

* 又译：詹姆士二世党人、帝王神权论者，见郑易里《英华大辞典》666，1957年，时代出版社。

·一七一六年⊙五岁·

△爱丁堡一群青年，有学神学的，也有学法律的，在一家小旅店聚会，后来组成团体也就因旅店而称兰肯俱乐部(Rankenian Club)。他们跟贝克莱

主教联系，受到主教夸奖，说“不列颠北疆只有这批青年最理解我的体系”。后来，1725 年他筹划到百慕大群岛*筹办教会大学，还表示欢迎他们前去。

俱乐部成员是：麦奇 (Charles Mackie) 麦克拉林 (Colin Maclaurin 1698—1746) 特恩布尔 (George Turnbull) 华莱士 (Robert Wallace 1697—1771) 威斯夏特 (William Wishart ?—1754) 等。

△德国科学家、唯心主义唯理论哲学家莱布尼茨 (Leibniz, 生于 1646 年) 在汉诺威去世。五十年间，大陆上两位著名的唯理论者，另一位是唯物主义唯理论者斯宾诺莎 (Spinoza, 1632—1677) 先后去世了。

* 又译：贝缪德群岛，见《论十六世纪末十八世纪初西欧哲学》第 289 页，三联书店，1961 年。

·一七一七年⊙六岁·

△麦克拉林任阿伯丁马里沙尔学院数学教授，直至 1726 年。

·一七一九年⊙八岁·

⊙十一月：乔治一世以汉诺威选侯身份和瑞典国王签订斯德哥尔摩条约，争得布累门(不来梅)和弗尔顿两地。

·一七二一年⊙十岁·

⊙罗伯特·华尔波尔爵士 (Sir Robert Walpole, 1676—1745) 任政府首脑，直至 1741 年。

·一七二二年⊙十一岁·

△三月十一日：英国自由思想家、唯物论哲学家约翰·托兰德 (John Toland, 生于 1670 年) 去世。

上起切尔伯雷的赫伯特男爵 (Edward Herbert of Cherbury, 1st Baron, 1583—1648)，在英国资产阶级革命的重要阶段，宗教改革进行过程中，陆续涌现一大批自然神论者、自由思想家，诸如舍夫茨别利伯爵 (3rd Earl of Shaftesbury, 1671—1713) 柯林斯 (Anthony Collins, 1676—1729) 惠斯东 (Whiston, 1653—?) 丁铎尔 (Matthew Tindal, 1653—?) 等等，而以洛克

影响为最大最广泛，以托兰德思想为最深最彻底。

他们的观点相互补充，蔚为大观，形成了强大的思潮，不仅在国内打击了唯心论，而且促进了法国无神论的成长，推动了德国唯物论、启蒙运动。

·一七二三年⊙十二岁·

▲二月二七日：进爱丁堡大学*，在校董事司各特教授 (Regent William Scot) 的希腊语班学习**。

△巴克斯特 (Andrew Baxter) 到奈因微尔斯附近的邓斯堡 (Duns Castle) 教家馆，不久即结识大卫·霍姆家的常客、法官亨利·霍姆 (Henry Home, 1696—1782)，一起常漫谈基尔 (John Keil) 根据牛顿学说写成的《物理学导论》(Introduction to Physics) 和洛克的《人类理智论》(Essay Concerning Human Understanding)，他们由探讨因果作用 (theory of causation) 而集中讨论《理智论》第二卷第二一章能力 (Power)。

* 苏格兰是当时文化较发达，民族特点较显著的地区，就大学而言，圣安德鲁斯 (St. Andrews) 早就设立一间，格拉斯哥大学也颇有历史，爱丁堡 (1582 年) 阿伯丁 (1593年) 两处的大学算是新办的。爱丁堡的校长是惠夏特牧师(Rev. William Whishart, the Elder)。学校有四个班，第一班学拉丁语，第三班学逻辑、形而上学，教授为德拉蒙特 (Colin Drummond)，第四班学自然哲学，教授为斯图尔特 (Robert Stewart)，他是笛卡尔主义者，后拥护牛顿学说。

** 休谟早年的笔记第二本上有希腊喜剧诗人伊壁查米 (Epicharmus) 的名言 *νηθε, χαι μέμνηδο ἀπιστειν* / Keep sober [or Be sober-minded] and remember to be sceptical (头脑要清醒，凡事持怀疑)。盖里格认为 E. 言应为 νᾶφε καὶ μέμνησ' ἀπιστεῖν，见《书信集》1:173。莫斯奈指出，雅可比 (F. H. Jacobi) 在《休谟论信仰，或唯心论和实在论》(David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, Ein Gespräch, Breslau, 1787) 卷首也引用此句。

·一七二四年⊙十三岁·

▲在德拉蒙德教授的逻辑、形而上学班学习，教授的个人兴趣*影响他重视自然科学。

△利奇曼 (William Leechman, 1706—85) 毕业于爱丁堡大学；不久，任默里 (William Mure of Caldwell, 1718—76) 的家庭老师。大约在校时霍姆就与利奇曼面识，由此，霍姆通过利奇曼而与默里熟悉。

△德国哲学家康德诞生于普鲁士东部城市哥尼斯堡。

* 德对"新哲学"有浓厚兴趣，大概他在班上介绍了自己对牛顿、洛克的看法，并且四年后，爱丁堡大学六教授支持彭伯东 (Henry Pemberton) 所著《牛顿哲学概观》(View of Sir Isaac Newton's Philosophy) 的出版时，德列名于支持者名单上。

·一七二五年⊙十四岁·

▲在历史班教授马基 (Charles Mackie) 指导下，用英文写《历史论文：论骑士制和现代荣誉》 (An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour)*。

▲霍姆家是小地主，父早丧，家产不多，母亲独力支持家庭，经济既不富裕，本年又遭火灾，只得退学还乡自学**。

* 论文八页长，由莫斯纳 (Mossner) 重刊并撰文介绍于《现代语言学》(Modern Philology) 第 45 卷 (XLV)，1947 年。

** 关于他的出身和行事，恩格斯说过：正如对一个苏格兰人所应当希望的那样，休谟对于资产阶级赢利的羡慕，绝不是纯粹柏拉图式的。他出身贫穷，可是后来却达到每年一千镑的巨额进款……。他是对"教会与国家"颂扬备至的辉格党寡头统治的热烈拥护者，为了酬谢他的这些功劳，所以他最初得到巴黎大使馆秘书的职务，后来得到更重要的、收入更多的副国务大臣的官职。(见《马恩全集》20:265)

·一七二六年⊙十五岁·

▲在家进修法官业务知识，经常向亨利·霍姆法官请教；同时，浏览一般文学作品。

△五月：法国戏剧家、启蒙学者伏尔泰 (Voltaire, 1694—1778, 三二岁) 无理受押于巴斯底监狱，出狱后被解出国，流亡到伦敦。

△牛顿学说的拥护者麦克拉林从阿伯丁马里沙尔学院转来爱丁堡大学，任数学教授，直至 1746 年。

·一七二七年⊙十六岁·

△逐渐涉猎古典文学著作。当时（爱丁堡）有两位书商拉姆齐 (Michael Ramsay) 和金凯德 (Alexander Kincaid, ?—1777)，前者本身是诗人，其子阿伦·拉姆齐 (Allan Ramsay, 1713—84) 和霍姆是少年朋友；后一书商四十年代承印霍姆著作。霍姆在家进修时颇得两书商善待和照顾，开始对苏

格兰诗歌发生兴趣。

△三月：英国物理学家、数学家牛顿去世，伏尔泰参加在伦敦威斯敏寺举行的葬礼。

△法国怀疑论哲学家贝勒(Pierre Bayle, 1647—1706)的«全集»(Œuvres diverses, 1727—31)开始出版。

⊙英王乔治二世 (George II, 1683—1760) 登基。

·一七二八年⊙十七岁·

△贝克莱随带兰肯俱乐部成员、肖像画家史密伯特 (John Smibert) 渡洋前往北美罗得斯岛筹办大学。

◁研究和著述▷

·一七二九年⊙十八岁· **·«人性论»酝酿阶段·**

▲春季：读洛克、贝克莱著作后，自信有得，于是，改变进修方向，放弃法学，决定专攻哲学。*

▲开始探讨思维的新境界 (a new Scene of Thought)，逐渐想到试用实验推理法于精神科学(后来，这成为«人性论»一书的副题)。

▲病半年，九月痊愈。

▲学习法语。

⊙英、法、西、荷四国缔结塞维尔条约，承认西班牙王腓力之子查理为意大利巴尔马和塔斯卡尼两公国继承人。

* 参看㊀格罗斯：休谟版本志，收于«伦理、政治、文学短著»，并㊁1727年七月致拉姆齐 (M.R.) 函。显然，他认为"对于…人类理性法庭 (the tribunal of human reason/суд разума) 的最重要问题，我们…仍然愚昧无知"，自己则有信心出来澄清阐述(见«人性论·引论»)。

·一七三〇年⊙十九岁·

▲冬季：赴爱丁堡。

△爱丁堡大学逻辑教授 (1730—74) 斯梯文森 (John Stevenson) 讲洛克而不是讲亚里士多德；所讲修辞学、文学评论，给学生印象深刻。

·一七三一年⊙二〇岁·

▲春季：返乡，注意身体锻炼，留心饮食。

△剑桥柏拉图学派卡德沃思牧师* (Rev. Ralph Cudworth, 1617—88) 遗著《论不朽的道德和不变的道德》 (Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality) 出版。

⊙伦敦《历史年鉴》(Historical Register, XVI 317—17) 报导法国巴里神父 (Abbé Pâris, François de Pâris,1690**—1727) 在坟地显灵的奇迹。

⊙爱丁堡医学界人士发起组织技术和科学促进会，并开始出版《医学论文和观察报告》(Medical Essays and Observations)，受到英国和大陆各地人士欢迎。

* 又译：寇德沃尔特，见涂纪亮译《爱尔维修的哲学》349，书名：论永恒的和不朽的道德。

** 《人类理解研究》译本作 1609，系排误，见第 110 页。这个译本，缺 F 本所添一条长注，注文详细介绍这个神迹一时怎样轰动社会，造成思想混乱。

·一七三二年⊙二一岁·

▲经常参考查阅贝勒 (Bayle) 的《历史批评辞典》(1697年) 和《全集》(1727—31 年)。

▲三月：身体时好时坏，体质大不如前。稍好后，即约请老拉姆齐来奈因微尔斯一游。

▲计划撰写《人性论，试用实验推理法于精神学科》(A Treatise of Human Nature, being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects)。

·一七三三年⊙二二岁·

△友人小拉姆齐离开爱丁堡书店，前往伦敦学习艺术。

▲夏季：加强身体锻炼，学习自然哲学。

⊙约翰·开伊发明"飞梭"，大大提高织布效率，纺织工业大发展。

·一七三四年⊙二三岁· ·从商不成·

▲年初，经过伦敦到英格兰西南部海外贸易港口布里斯托尔 (Bristol),

供职于糖商的铺子里，这家糖商从非洲、美洲(西印度群岛)进口货物。

▲结识青年伯奇 (James Birch) 皮奇 (John Peach) 勇格 (Will Yonge) 等。

▲有人说，在这里结识辉格党人、自然神论者摩根 (Thomas Morgan)。

▲鉴于英格兰人念 Home 为 Hume, 主动将姓氏霍姆改拼写为休谟* (Hume)。

▲仲夏：赴法学习，经巴黎，转往东北百余里外的兰斯 (Rheims / Reims) 城。

▲在巴黎受到骑士拉齐斯 (Chevalier Andrew Michael Ramsay) 的接待，后者并介绍在兰斯的友人给休谟。

▲在巴黎去看所谓巴里神父显灵究竟是怎么回事。

▲小城兰斯，居民只有四万，他寄居于教区神学博士戈迪诺 (Jean Godinot) 家，约一年，开支八十镑。

▲结识㊀兰斯大学修辞学、人文课程教师、扬森派、反笛卡尔主义者布吕神父 (Abbé Noel-Antoine Pluche)，㊁介绍牛顿学说给法国人的普伊 (Louis-Jean Lévesque de Pouilly)，后者访问过英国，与牛顿面识，1720 年指导过博林布鲁克 (Bolingbroke 1678—1751) 学习哲学，当时博正在法避难。

▲读洛克《人类理智论》，贝克莱《人类知识原理》。

△英国经济学家，重农学派先驱，货币数量说代表杰科布·范德林特 (Jacob Vanderlint, ?—1740) 的《货币万能，或试论怎样才能使各阶层人民都有足够的货币》 (Money answers all things: or, an Essay to make money sufficiently plentiful amongsts all ranks of people) 出版于伦敦**。

* 又译：谦谟，见上海《东方杂志》第 17 卷第 2 号(1920 年二月)陈朴文；又见朱进译述《伦理学导言》(美·薛蓄原著)第 99 页，商务印书馆，1921 年；侯模，见谢蒙编《新制哲学大要参考书》第 135 页，上海中华书局，1914 年；胡米，见郭凤翰译《世界名人传略[英国《张伯尔世界名人字典》选译]》H 字第 42—43 页，上海山西大学堂译书院译，商务印书馆，1908 年，中华书局图书馆藏。日文：ヒューム。俄文：Давид Юм。

** 马克思指出：把范德林特的著作(即《货币万能》)同休谟的《论丛》(即《政治论》，《论丛》的第一集，马克思使用的是 1777 年版)仔细对照后，我丝毫不怀疑，休谟知道并且利用了范德林特这部在别的方面也很重要的著作。(《马恩全集》23:143 注文)

·一七三五年⊙二四岁·　　　·法国之行〔一〕学习·

▲从兰斯转往安茹的拉弗来舍 (La Flèche)，这里位于巴黎西南三百里地，居民五千，物价低廉；一家耶稣会中学(笛卡尔、梅桑内的母校)，上百名耶稣会士。

▲结识市长康(François-Michel de la Rue du Can)；结识从图尔的耶稣会中学来的神父格雷塞 (Père Jean-Baptiste-Louis Gresset)，后者年不过二六岁，教龄已达十年，从事文学活动。

▲在耶稣会中学藏书丰富的图书馆 (1762 年，达四万卷) 找到笛卡尔、马尔布朗士、阿尔诺、尼科尔等人的著作，也看到伏尔泰的匿名著作《哲学书简》(Lettrés philosophiques sur les Anglais, 1734 年，鲁昂)马尔齐 (Nicolas de Malezieu) 的《几何学读本》 (Eléments de Géométrie de M. le duc de Bourgogne)。

·一七三六年⊙二五岁·　　　·《人性论》撰写阶段·

▲集中精力撰写《人性论》，进展顺利。

⊙英国议会撤销"禁止女巫蛊惑条例" (Witches Act)。该条例自上世纪颁布以来，实际上为宗教顽固势力所利用，他们勾结地方反动人士，不时以"女巫"罪名陷害稍萌异志的修女、平民妇女，后更扩而大之，诬陷普通自由思想者。议会开明人士鉴于公正舆论之压力，群起而反对才得以经过多年反复辩论予以废除。

·一七三七年⊙二六岁·

▲年中，《人性论》(主要是前两卷)完稿。

▲取道图尔(八月)经巴黎回伦敦(九月中旬)。

▲尽力通过苏格兰在京人士 (爱丁堡时期的同学米切尔 〔Andrew Mitchell〕本年成为议员，进入国会)的关系，接洽《人性论》出版事宜。

⊙十一月：英王乔治二世的王后卡罗琳 (Caroline) 去世。她生前关心学术文化，伦敦西南里士满 (Richmond) 市郊公园由她建议而建立哲学纪念亭，树立培根、洛克、牛顿、克拉克半身雕像。

· 一七三八年⊙二七岁 ·

▲欣赏伦敦正方兴未艾的戏剧演出活动：莎士比亚(1564—1616)十六个剧本、本·约翰生(Ben Johnson, 1573—1637)和王政复辟时期的戏剧、爱丁堡时期的同学苏格兰戏剧家马勒特(David Mallet)唐姆逊(James Thomson)的剧本，这些新旧剧本正在伦敦开始得到演出的机会，观剧成为城市居民一种娱乐，受到市民的欢迎。

▲夜晚经常出入彩虹咖啡馆 (Rainbow Coffeehouse)，参加一些人的哲学闲谈。参加者有㊀同学坎宁安 (Alexander Cunningham, 后为爵士〔Sir Alexander〕) ㊁法国新教徒流亡人士(例如：德马泽* 〔Pierre Desmaizeaux〕)等人。

△下半年：同乡、童年友人拉姆齐 (M.R.) 来京。

▲九月：和切伯塞 (Cheapside) 的出版商诺翁 (John Noon) 签订《人性论》出版合同，印数一千，得五十镑，应得合订本 12 部。

⊙三月：英国海外贸易大发展，自从海上打垮西班牙无敌舰队后，与西班牙的矛盾加剧；常川西属美洲走私的英国船只不时被捕捉，西班牙海岸部队本年割掉英国走私船长詹金斯的耳朵以示惩戒。

* 德是贝勒传记作者、遗著处理人，与英国自由思想家柯林斯、第三代舍夫茨伯利伯爵、艾狄生 (Addison) 等人常相过从，并在出版于阿姆斯特丹的所编杂志上报导英国思想界出版界消息。

· 一七三九年⊙二八岁 · · 《人性论》出版 ·

▲一月：《人性论》第一卷：论知性 (Of the Understanding) 第二卷：论情感 (Of the Passion)，匿名出版于伦敦，价十先令*。

▲二月：以新著赠 ㊀德马泽 ㊁布里斯托尔主教巴特勒博士 (Bishop Joseph Butler, 1692—1752) ㊂诗人蒲伯 (Alexander Pope) 等。

▲三月：离开逗留了十七个月的伦敦，回家乡。

▲英国的期刊：伦敦的《君子杂志》(Gentleman's Magazine) 爱丁堡的《苏格兰人杂志》(Scots Magazine) 披露了出版消息。

▲在大陆，㊀来比锡的《学者工作新报》(Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen) 于五月号报导书讯时，称作者为新的自由思想家 (a new free-thinker)；㊁阿姆斯特丹的《欧洲学者著述分类书目》(Bibliothèque raisonnée

des ouvrages des savans de L'Europe) 在夏季第二号伦敦文讯栏披露了作者姓氏；㊂海牙的«新书目»(Nouvelle bibliothèque, ou histoire littéraire des principaux écrits qui se publient) 于十月号；㊃«英国书目»(Bibliothèque britannique, ou histoire des ouvrages des savans de la Grande-Bretagne) 于最后一号都报导了出版消息，前者把休谟的道德观点和赫奇逊 (Francis Hutcheson, 1694—1746) 联系起来，后者认为作者的逻辑、形而上学导源于洛克。

▲十一月：请求友人介绍家庭教师职务，未成。

▲冬季：往西去格拉斯哥，以第三卷部分手稿请伦理学教授赫奇逊提意见，并以第一、第二卷奉赠以请教，自后即和赫书信往来。

⊙英国、西班牙发生"詹金斯耳朵"之战(1739—48)，英国要强力争夺西班牙在美洲的殖民地。

* 德译本：Eine Abhandlung über die menschliche Natur。日译本：㊀人性論(上)推理の實驗的方法を精神的問題に應用したろ人性論。認識論の部〔第一卷：論知性〕，太田善男訳，396頁，1918年(大正七年)，阿蘭陀書房，㊁〔第一卷前三章〕，香原一勢訳，166頁，昭和五年，春秋社，均中国科学院图书馆藏。

◁思考和写作▷

·一七四〇年⊙二九岁·　　　·为«人性论»辩护〔一〕·

▲有意避开苏格兰、英格兰的出版法 (Copyright Act) 的制约，想利用爱尔兰之可不受此限制，以便立即修订再版«人性论»第一第二卷，经赫奇逊介绍，与爱尔兰出版商斯密 (John Smith) 联系匿名出版，未成。

▲年初：六便士小册子«哲学新著‹人性论›一书摘要» (An Abstract of a late Philosophical Performance, entitled A Treatise of Human Nature) 匿名出版于伦敦。«摘要»本拟以读者投书形式寄交«学者轶事» (History of the Learned) 以打破舆论的沉默，恐得不到发表机会，遂交出版商*。

▲春季：去伦敦，和赫奇逊所介绍，经手赫著的另一出版商朗曼 (Thomas Longman) 洽商出版«人性论»第三卷，结果十一月见书，价四先令。

▲亚当·斯密(1723年生，十七岁) 到牛津大学学习(1740—46)。

⊙当时爱丁堡人口约五万，是苏格兰政治、学术、时尚的中心。

* 本书于1938年，由凯恩斯 (J. M. Keynes and P. Sraffa) 等交剑桥重印，附

有导言。

·一七四一年⊙三〇岁·

▲回到奈因微尔斯镇以来，对于《人性论》大部头著作受到冷落一事常与亨利·霍姆交换意见，认为问题是表达方式不对头，而启蒙运动以来，报刊流行，早年艾狄生、斯梯尔 (Richard Steele, 1672—1729) 等主编的《旁观者》(The Spectator, 711—12, 1714) 《闲话报》 (The Tattler, 1709—11) 《监护报》 (The Guardian) 《英国人》 (The Englishman, 1713—14) 就都以短文吸引读者。

▲以十二篇短文编为《伦理和政治短著集》* (Essays Morals and Political) 交爱丁堡出版商金开德 (Alexand Kincaid) 匿名出版，印一千五百册。

▲复习希腊文。

* 又译：道德经验和政治经验 (Опыты нравственные и политические)，见《哲学史》1:490。本版，格罗斯编为 A 本；1742 年再版本为 B 本；第二集为 C 本。1748 年的第三版为 D 本。

·一七四二年⊙三一岁·

▲一月：以十五篇编为《伦理和政治短著》第二集出版于爱丁堡。共得约二百镑，个人生活有了保证。

▲年中：第一集修订再版，删去其中七篇。

▲第二集的《罗伯特·华尔波尔爵士的品质》(A Character of Sir Robert Walpole) 当即受到注意，为《君子杂志》《伦敦杂志》《苏格兰杂志》所转载，不久这位首相就下台。

△结识诗人布莱克洛克 (Thomas Blacklock, 1721—91)，这位幼年患天花致盲的诗人穷困潦倒，他的第一部诗集(1746)因起义而滞销，生计无着，休谟即接济他五年，后来第二部诗集出版时(1754)休谟向许多友人推荐。

⊙二月：华尔波尔内阁因发生不光采的所谓詹金斯耳朵之战并严重失利而倒台。

·一七四三年⊙三二岁·

▲六月：住爱丁堡。

▲读同学、格拉斯哥大学神学教师利奇曼的布道之讲词《论祈祷的特性、合理性和好处；驳反对祈祷》后，致函默尔，指责利奇曼是“可恶的无神论者”(a rank Atheist)。

▲十二月：在乡下奈因微尔斯，母病。

⊙英国和新加冕的波希米亚王马利亚·泰利萨结盟，以意大利某些地区给予萨地尼亚 (Sardinia)。

⊙英国利用奥地利王位继承战争之机，反对法国，夺取其在北美洲的殖民地。

·一七四四年⊙三三岁·

▲爱丁堡教授普林格博士 (Dr John Pringle, 1707—82) 于两年前离职去弗兰德英军中任军医。休谟事先征得市长科乌特 (John Coults, 后来的 Lord Provost, 1699—1751) 同意，向学校自荐担任伦理学和精神哲学 (Pneumatic Philosophy) 教席，校长惠夏特 (Wishart) 以休谟著有《人性论》为由极力反对，争取到十五张反对票，支持休谟者仅有十二票、包括在宗教观点上与休谟意见不一致的华莱士一票。

▲四月：适逢支持休谟者缺席，市会议选定赫奇逊接任。

▲夏季：谢绝某贵族提出任其子导游教师的邀请。

⊙二月：法国支持斯图亚特王系复辟活动，支持从苏格兰攻英。

·一七四五年⊙三四岁·　　　　·为《人性论》辩护〔二〕·

▲二月：应第三代安南戴尔侯爵 (Annandale, George, 3rd Marquess of, 1720—92, 二五岁)的邀请，前往英格兰担任他的教师。侯爵于 1738 年一度精神错乱，由专人照顾和教育。休谟到伦敦去接他，见他对《伦理和政治短著》有好感，休谟对教育工作稍具信心。然后，一同前往伦敦西北三十公里的韦尔德豪尔 (Weldehall) 庄园（在圣·阿尔班〔St. Alban〕，属哈德福郡〔Hertforshire〕）。

相处半年还颇融洽，逐渐，护理事务多于导师工作，薪俸争执也随之而

生。

▲春季：母亲卡德琳·霍姆 (Katherine Home) 死。*

▲夏季(五月?)：亨利·霍姆未征得休谟同意，把休谟在谋大学职位期间写给科乌特的信，信上批驳校长对他提出的六点责难，亨利把信题为«一位先生给爱丁堡一友人，谈一些材料上所胡说的关于宗教和道德的原理，还归之于是一部新出版的‹人性论›所提出» (A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on a Specimen of the Principles containing Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book lately publish'd, intitled, A Treatise of Human Nature)**。

▲经常进京，一则为侯爵家族事务，一则大约也为到各图书馆查阅资料。

▲七月：开始改写«人性论»第一卷为«哲学短著：论人类理智研究» (Philosophical Essay concerning Human Understanding)。

▲撰写«伦理和政治短著三篇»。

⊙詹姆士二世长孙、查理·爱德华·斯图亚特亲王 (Prince Charles Edward Stuart) 少觊觎王位者 (Young Pretender) 于七月潜入苏格兰，雅各拜特党做内应，再度起义，九月占领爱丁堡，南下英格兰。

* 休谟在«自传»上写道："我在1749年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。"但，1745年六月十三日，他写给亨利·霍姆的信提到他收到母丧家书。看来仍宜以此信为据，而把他临终前写的«自传»关于此事所载视为记忆有误。

** 本书于1967年，由莫斯奈 (E. C. Mossner; J. V. Price) 等编辑，撰写导言，重版于爱丁堡。

◁投军和观察▷

·一七四六年⊙三五岁·　　　　·法国之行〔二〕·

▲在韦尔德霍尔庄园一年挂零，数度入京，特别是冬季，既办事也进图书馆查阅材料。

▲四月：因侯爵精神错乱严重，工资谈判不妥，愤而离职前往伦敦。

▲五月：任陆军中将 (Lieut-General) 圣·克莱尔 (St. Clair ?—1762) 的秘书。他本有意避居法国南部潜心著述，遇上这位远亲，军事任务紧急，也就匆匆应邀入幕当僚属。

▲七月：任务改为直接入侵法国，以军法官 (Judge-Advocate) 身分从普利茅斯港 (Plymouth) 直驶法国莫尔比昂省 (Morbihan) 南部港口洛里昂 (Lorient) 登陆。五营军队，四五千人，五六十艘船，仓促间，无军事地图可凭，就于九月开航，要直捣法国西印度公司大本营。

▲入侵法国本去挽回法将萨克斯元帅在奥地利所属尼德兰（今属比利时）的胜利给英奥方面造成的不利形势，围魏救赵不成，反因行动仓卒，毫无准备，大败而归，十月，随将军回到爱尔兰的科克 (Cork, 直至下年一月)。

△友人亚当·斯密回家乡柯卡尔迪，结识亨利·霍姆。

⊙四月：坎伯兰公爵 (Duke of Cumberland, 1726)* 威廉·奥古斯都 (William Augustus, 1726—65) 率军万二千人镇压苏格兰起义，大败雅各拜特党人于卡罗顿 (Culloden)，少觊觎王位者查理逃法（九月），斯图亚特复辟企图彻底失败。

* 乔治二世的第三子。

·一七四七年⊙三六岁·　　　　·心理学家·

▲行程：在科克（一月），离开爱尔兰（三月）去伦敦（四月）。

▲七月：离开伦敦回奈因微尔斯，进行《哲学短著：论人类理智》定稿工作。

▲十一月：赴伦敦。

△春季：亨利·霍姆的《试论英国古史若干问题》匿名出版于爱丁堡，作者放弃早年雅各拜特党观点，接受辉格党原则。

△神学家米德勒顿 (Conyers Middleton, 1683—1750) 的《自由探讨》(Free Inquiry) 出版，反对休谟对神迹的怀疑论观点。

·一七四八年⊙三七岁·　　　　·法国之行〔三〕·

▲三月：以军法官身份兼秘书 (aides-de camp, 共三人) 随辛克莱将军出使大陆执行秘密使命。

▲旅程：从哈里奇 (Harwich, 二月) 出发，到荷兰（三月），又从布雷达 (Breda) 到尼默根 (Nimeguen)，经科隆 (Cologne, 德国) 法兰克福 (Frankfort) 雷根斯堡 (Ratisbon / Regensburg) 维也纳（奥地利，四月），入米兰、都灵（五月至十一月）曼都亚 (Mantua)，然后从里昂、巴黎（十二月）回国。

▲四月:《哲学短著:论人类理智》*署名为《伦理和政治短著》作者所著出版。价三先令。

▲秋季:读到孟德斯鸠新著《论法律的精神》(Esprit des Loix, 日内瓦),当即记下意见,后转告作者(1749年)。

▲十一月:《伦理和政治短著》(第三版)**《伦理和政治短著三篇》(Three Essays, Moral and Political)二书第一次署真实姓名出版。

前书的第六篇《论爱情和婚姻》第七篇《论历史研究》(Of the Study of History)于1760年撤销。

后者包括《论神迹》(Of Miracles)《论特殊的天意和来世的状况》(Of a Particular Providence and a Future State)等。原编入《论新教的继承权》(Of the Protestant Succession)临时抽出,以免被扣上怀疑论帽子而有碍于法国之行。

▲十二月:经巴黎时,全体人员到枫丹白露(Fountainebleau)会见少僭主,后者不久就流放于意大利。

△拉姆齐骑士(已故)的《自然宗教和天启宗教的哲学原理》(Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order, 两卷)出版于格拉斯哥。

△经亨利·霍姆推荐,斯密来爱丁堡讲演(1748—51年),题目为文学和文学评论(两次),法学(一次)。

⊙亚琛和约签订,英法在北美洲的争夺战并未停止。

* 又译:人类理性研究(Исследование о человеческом уме),见《哲学史》1:492(下册);人类悟性之研究,见《伦理学的起源和发展》305,又见王子野译《西洋哲学史简编》(薛格洛夫主编)第170页,上海新华书店,1949年;中译本:伍光建《人之悟性论》商务印书馆;关文运《人类理解研究》商务印书馆,1981年。德译本:Eine Untersuchung über den Menschlichen Verstand, 223页,来比锡,1911年,北京大学图书馆藏。

** 德译本:Moralische und Politische Essays。日译本:道徳および政治論。

·一七四九年⊙三八岁·

▲春季:在伦敦,应出版商米拉要求审读爱尔兰牧师(the Reverend Philip Skelton)反对他《论神迹》篇而准备匿名出版的《奥非马刻斯,即天启自然神论》(Ophiomaches, or Deism Revealed),表示支持出版。*

▲接到孟德斯鸠函，提到读了《短著三篇》，十分赞赏《论民族特性》(Of National Character) 一篇强调道德精神因素高于身体因素，并托伦敦酒商斯图尔特 (John Stewart of Allawbank) 转赠《论法律的精神》。

▲四月：在爱丁堡，促成据孟德斯鸠的校正本摘译两章的《论法律的精神》出版。

▲孟德斯鸠表示要促成《政治论》法译本，后未果。

▲写法文长信问候孟德斯鸠，告以读《论法律的精神》后一些看法，从此两位忘年交通信联系直至孟去世。

△博林布鲁克勋爵的《致冒失者的恳切函》(A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living) 匿名出版。小册子是写给沃伯顿的，支持休谟在《哲学短著》上反对神迹之可能性的意见。

⊙辉格党内部日趋分裂。

* 休谟对学术论争、对意见不同者的态度，可由一件事以见一斑。他请出版家卡德尔(Thomas Cadell, 1742—1802) 出面邀约"著文反对他的作者都来"会餐聚谈，见罗吉尔 (Samuel Roger)《闲谈》(Table Talk) 第 106 页，转引自希尔，259。

·一七五〇年⊙三九岁·

▲《哲学短著》再版*。

▲十二月：友人、解剖学教授卡尔伦博士 (Dr. William Cullen) 默尔 (William Mure of Caldwell, 1718—76) 马克斯威尔爵士 (Sir John Maxwell of Pollock, 1751 年任校长) 等为他在当地大学谋取逻辑学教授席位，遭到教会执事，特别是第三代阿基尔公爵 (Duke of Argyle) 坎贝尔 (Archibald Campbell, 1682—1761) 这位左右苏格兰的人物的反对而未成。

△英国经济学家约瑟夫·马西 (Joseph Massie, ?—1784) 匿名出版《论决定自然利息率的原因。对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题的见解的考察》(An Essay on the governing causes of the natural rate of interest; wherein the sentiments of Sir William Petty and Mr. Locke on that head, are considered) 于伦敦，

"休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的。"**

⊙自 1694 年英格兰银行在伦敦创办以来，至本年，伦敦有二十家银行，外地有十二家。

* 据格罗斯：版本志，本版因地震之误，延至 1751 年始见书。格罗斯编之为F本，见《伦理、政治、文学短著》第 51、第 85 页。

** 见《马恩全集》23（《资本论》第一卷）：562 注文。

·一七五一年⊙四〇岁· ·伦理学家·

△一月：斯密任格拉斯哥大学逻辑学教授。

▲《自然宗教对话录》(Dialogues Concerning Natural Religion)* 草成，稿子在爱丁堡友人手中传阅。埃利奥特 (Gilbert Elliot of Minto, 1722—77) 布莱尔等都奉劝他勿付梓。

▲二月：在一封信上提到"几乎读遍古籍，希腊文的和拉丁文的"**。

△三月：友人亨利·霍姆的《论道德原理和自然宗教》(Essays on the Principles of Morality and Natural Religion) 匿名出版于爱丁堡。十二年前，作者连接受休谟论述有关题材的著述的赠书也不愿意，现在终于亲自深入理解，并撰写评论。亨利是一位自然神论者，政治上正从支持斯图亚特王朝转到辉格党立场，在哲学上是亚里士多德主义者，本书反对休谟，但以友好态度支持休谟探索问题。

△三月：兄约翰·霍姆成亲。

▲休谟仍和姊卡德琳作伴，同寓于劳恩市场 (Lawn Market) 南边里德利场 (Riddle's Land) 附近的西鲍 (the West Bow)，属爱丁堡市区。

▲参加爱丁堡哲学会 (Philosophical Society of Edinburgh)，并于十二月，和小门罗 (Alexander Monro the Younger) 两人当选为秘书。该会原为技术和科学促进会，经麦克劳伦教授 (Colin Maclaurin) 扩而大之，欢迎哲学、文学界人士参加 (1737 年)，1739 年道格拉斯 (James Douglas, 1702—68) 任主席，会务从此更形活跃。唯自 1745 年苏格兰起义失败后则停止活动，更兼秘书麦克劳伦去世。重新恢复活动后，两秘书继续主持编辑出版会刊(1754、1756)。

▲十二月：《人性论》第三卷重加修订，题为《道德原理探究》(An Enquiry Concerning the Principles of Morals; Charles W. Hendel 编，158 页，纽约，1957 年，北京图书馆藏；169 页，据 1777 年版，1953 年，上海市图书馆藏)*** 出版于伦敦。

△里德任阿伯丁马里沙尔学院（即阿伯丁大学，第五代基思所创）道德学

教授。

△拉瑟福德牧师 (the Reverends Thomas Rutherforth) 的《捍卫神迹的可信性,反对哲学短论集作者》 (Credibility of Miracles defended against the Author of Philosophical Essays), 牛津的亚当 (William Adams) 的《论休谟之论神迹》 (Essay on Mr. Hume's Essay on Miracles) 出版。

* 德译本: Dialoge über natürliche Religion, 来比锡,1905 年; 中译本: 陈修斋、曹棉之译,郑之骧校,商务印书馆,1962 年。

** 参看: 伯顿著《休谟传》 (Burton's Hume, 两卷) 1:326,转引自希尔,xxi。

*** 德译本: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral; 俄译本: Исследование о принципах морали, 舍维勒也夫 (B. C. Швырев) 译, 收于《休谟选集》2:209—368。书名异译: 道德原则研究,见《哲学史》1:490; 道德原则探寻,见郭本道《洛克、巴克莱、休谟》第 94 页,上海世界书局, 1934 年; 道德原理的研究, 见《伦理学的起源和发展》305; 道德原理之探讨,见庆泽彭译《近代五大家伦理学》(C. D. Broad 著)第 65 页,商务印书馆,1932 年; 道德原理问题, 见张东荪《道德哲学》(648 页)第 348 页,中华书局,1931 年。

◁潜读和撰史▷

·一七五二年⊙四一岁· **·经济学家·**

▲二月: 在鲁迪曼 (Thomas Ruddiman) 领导下,担任苏格兰律师公会 (the Faculty of Advocates) 图书馆 (Advocates Library, 今〔1875 年后〕苏格兰公共图书馆)管理员 (Keeper) 和公会书记, 年薪 40 镑。有助手古德达尔 (Walter Goodall, 1706?—66)。

▲利用图书馆藏书三万卷,开笔撰写英国史。

▲论文集 《政治论》* (Political Discourses, 304 页, 弗来明〔R. Fleming〕版, 1752 年, 北京大学图书馆藏) 出版于爱丁堡。全书包括十二篇论文: 论商业、论奢侈、论货币、论利息、论贸易差额、论权力平衡、论税收、论公债、论值得注意的习惯、论古代国家的人口稠密、论新教继承权、完美国家之我见。作者惠赠孟德斯鸠,不久巴黎就有勒·布朗神父法译本。

"在《论货币》《论贸易差额》《论商业》这一组论文中,休谟一步一步地,往往甚至在奇怪的想法上,都跟杰科布·范德林特的《货币万能》一书走。"**

▲一月: 苏格兰格拉斯哥文学社 (Literary Society of Glasgow) 成立, 斯密据《政治论》宣读"介绍休谟先生几篇论商业的文章" (Account of some

of Mr. David Hume's Essays on Commerce)。

△苏格兰人罗斯(?—1786)和格里菲思(Ralph Griffith)主办的«每月评论»(Monthly Reviews)一月号卷首文章以十九页评论道德原理探究，第二篇以二十五页评论政治论；二月号继续评论后者。

▲阿姆斯特丹的«欧洲……分类书目»(B.r.)季刊第三期以五页篇幅向大陆读者介绍该书，虽未与«人性论»相提并论，该书开始为国内外读者所重视。

△友人亨利·霍姆受封为凯姆斯勋爵(Lord Kames)，任苏格兰最高宗教会议(the supreme civil court)法官。

△牧师道格拉斯(John Douglas)的«准则；或确凿的神迹»(The Criterion: or Miracles Examined)出版于伦敦。作者自己驳掉罗马天主教所宣扬的神迹又不敢怀疑圣经所提到的神迹，把休谟称为"十分机灵而古怪的作者"。

⊙英国同意采用罗马教皇格里高利十三世(Gregory XIII, 1502—88)所命令实行的新历法，具体办法是宣布儒略[·凯撒]历(Julian Calender，旧历)十月四日至十五日间之十一日作废，改历当年按格里历(Gregorian Calender，新历)计，即比儒略历提前十日；其次，以一月一日为岁首，而不以"春分日"(三月二一日)为岁首。***

* 又译：政治谈话(Политические беседы)，见«哲学史»1:490；政治讨论集，见郭本道94；政治辩论，见«马恩全集»20:739；政治论文集，见郭大力、王亚南译«国民财富的性质和原因的研究»上299。

** 见恩格斯：«反杜林论»。«马恩全集»20:259。

*** 又译：朱理安历、格累戈里历，见«中外历史年表»646；格勒哥里历，见郑天杰«历法丛谈»(354页)1977年，台北华岗出版有限公司，第19页。英国改用格里历，有的系于1755年，例如：胡继勤«时间和历法»(117页)，1962年，商务印书馆，第83页，误。

·一七五三年⊙四二岁·

▲«对若干问题的短著和论文»*(Essays and Treatises on Several Subjects，四卷；232页，波士顿，1868年，上海市图书馆藏)开始出版第一卷：«伦理和政治短著»，1756年出齐。

▲«政治论»又一法译本出版于阿姆斯特丹。译者可能是普罗旺斯人莫维荣(Eléazar de Mauvillon, 1712—79)**。

▲当选为格拉斯哥文学会会员。

▲巴尔弗 (James Balfour of Pilrig, 1705--95) 的《道德的本性和义务概述，兼评休谟先生著作〈道德原理探究〉一书》 (Delineation of the Nature and Obligations of Morality. with Reflexions upon Mr. Hume's Book, intitled, An Inquiry concerning the Principles of Morals) 匿名出版于爱丁堡。

▲爱尔兰根学报 (Gelehrte Erlangen Zeitungen) 和格廷根学报 (Gottingische Zeitungen von Gelehrten Sachen) 分别于六月号、九月号和五月号、八月号先后评论《哲学论著》和《政治论》。

▲购置住房。

△乔治·贝克莱去世。

⊙本年输入英国的棉花为三百万磅，至 1789 年，激增至三千二百万磅。

* 又译：若干问题论丛，见《马恩全集》20:739。

** 参看莫斯奈等编《亚当·斯密书信集》(The Correspondence of ADAM SMITH, 1977 年，牛津，北京图书馆藏) 第 15 页。

·一七五四年⊙四三岁· ·历史学家·

▲四月：从伦敦采购进一批七十四种书，有拉·封丹 (Jean de La Fontaine, 1621—95) 的《故事集》(Contes) 克雷比荣 (C. -P. Jolyot de Crébillon) 的《漏勺》(L'Ecumoire) 比西-拉比丁 (Bussy-Rabutin, 1618—93) 的《高卢族爱情史》(L'Histoire amoureuse des Gaules)。这三种书馆务董事会认为粗鄙无价值，而于六月决定此后管理员无采购审批权。原本在聘用谁的问题上暂时和缓的矛盾从书籍采购问题上爆发了。

▲五月：参加画家小拉姆齐 (Allan Ramsay, 1713—84) 邀约司法界、教育界、宗教界以及其他经过挑选的社会人士十五人所创立的上流会社 (The Select Society)，一些志趣相投者借此自由讨论，以推进苏格兰文学、科学、农业、工业，鼓励文化娱乐、植物研究方面做出成绩。同时，避免触及天启宗教问题，不谈论雅各拜特党问题。

威德伯恩 (Alexander Wedderburn, 1733—1805) 凯姆斯勋爵、古德达尔、亚当·斯密都先后参加，休谟担任司库（七月）并几次连任。

▲小拉姆齐为之画像。*

△接勒·布朗神父 (Abbé Jean-Bernard Le Blanc) 函(八月、十月)，知道巴黎读者踊购«政治论»，达让松伯爵 (M. le Comte d'Argenson) 诺阿耶元帅 (M. le Maréchal de Noailles, 1713—93) 等政府要员莫不议论该书主题；后来还知道莫佩都依 (P.-L. Moreau de Maupertuis, 1698—1759) 身为普鲁士科学院长，深为休谟在柏林未引起注意感到惊讶。

▲文集德译本于1754—56年出版。

▲霍尔巴赫友人格林姆 (Friedrich Melchior Grimm, 1723—1807) 在他主办的手抄本杂志«文学通讯» (Correspondance littéraire, 1750—90) 于八月号发表«政治论»(部分)法译文，并于十月号撰文推荐。

△五月：爱丁堡哲学会会刊发表凯姆斯勋爵亨利·霍姆反对牛顿学说的«论运动定律» (Of the Law of Motion)。

▲九月：历史著作«英国史：从詹姆士一世至查理一世朝» (History of Great Britain, Containing the Reign of James I and Part of Charles I) 叙述斯图亚特朝者出版于都柏林，印二千册，第一版得四百镑，第二版得六百镑。每册售价十四先令，在爱丁堡，六周内即销出 450 部。

本书法译本译者为普雷沃神父 (Abbé Prévost)。

▲据说是已故 (1751) 博林布鲁克勋爵所写的«死者给生者的劝诫» (Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living) 出版。该书批评休谟在因果关系上的观点。

▲十月：读到诗人约翰·霍姆牧师 (John Home, 1722—1808) 的«道格拉斯» (Douglas)，该剧取材于苏格兰民谣 (Ballad) 所叙述的悲剧故事，当即致函牛津大学斯宾塞教授 (Joseph Spence, 1699—1768) 推荐这个天才同乡的剧作，以避免他早先的剧本«阿吉斯» (Agis) 那样遭到名演员加里克 (David Garrick, 1716—79) **否定的命运。后来，剧本终于在 1756 年上演。

* 此画的图像见«休谟传»卷首页。

** 休谟称加里克为"世间的好演员、坏评论者" (the best Actor, but the worst critic in the World)。

·一七五五年⊙四四岁·　　　　·«论文四篇»的出版·

▲六月：«论文四篇：宗教的自然史*、论感情、论悲剧、论几何学的形而上学原理» (Four Dissertations: Natural History of Religion〔本篇和«自

然宗教对话录»合为一册，299页，牛津，1976年，北京图书馆藏〕，on the Passions, on Tragedy, on the Metaphysical Principles of Geometry) 交伦敦出版商米拉付印。

经数学家斯坦霍普 (Philip Stanhope, 2nd Earl, 1717—86) 指出第四篇论据不足、论证不严密；遂代之以«论自杀» (Of Suicide) «论灵魂不朽» (Of the Immortality of the Soul)**，书名相应改为«论文五篇» (Five Dissertations)

接受斯密劝告，把后两篇撤下；临时以«论趣味的标准»去替换，书名自然仍冠以«论文四篇»。

整个过程，休谟事先征询在京的小拉姆齐，而出版商为慎重计也向教会人士沃伯顿牧师 (Rev. William Warburton, 1698—1779) 探询，沃因而大概得到了«五篇»的校样而于晚些时候向㈠检察总长 (Attorney General, 1754年) 默里 (William Murray, 第一代曼斯菲尔德伯爵 [1st Earl of Mansfield], 1705—93) ㈡第二代哈德威克伯爵 (2nd Earl of Hardwick, 1754年) 约克 (Philip Yorke, 1690—1764)㈢沃的顶头上司、伦敦主教谢洛克(Thomas Sherlock)等人展示，于是，米拉虽有胆量承印博林布鲁克的抨击性政治小册子，深知约克这位卸任检察总长的"厉害"，他在任上对几位自然神论著者提出过起诉，等等，不得不考虑沃的"奉劝"，而多方劝告休谟，休谟并不是反对宗教的猛士，自然总求多一事不如少一事，不但只印行«四篇» (第二次所定) 而且对于几次更换过程，流传开去的毛本数册一直追寻下落，设法索回。

▲三月：罗斯 (William Rose) 在«每月评论»上批评休谟批判罗马天主教会的迷信活动是无视宗教，迹近无神论。

▲利兰牧师 (Rev. John Leland, 1691—1766) 的«英国主要自然神论作家概观» (A View of the principal Deistical Writers that have appeared in England, 两卷, 1754—5) 于第二卷增篇上攻击休谟对宗教的态度。并于1756年继续进行，篇幅扩大至135页之多。

⊙英法因争夺在美洲、亚洲的殖民地发生战争，在海战上，大致均为英国所胜。

⊙年底：里斯本大地震。

* 又译：宗教性质史，见何宁译«西方名著提要»(416页)第188页，1963年，另，该书对«伦理与政治文集»做了提要；中译文：宗教自然演进史，徐宝谦译，载«哲学评论»

第2卷1号（1928年六月）北京大学图书馆藏。俄译文：Естественная история религии，收于«休谟选集»2:369—445。

** 德译本：Dialoge über natürliche Religion, über selbstmord und unsterblichkeit der Seele，来比锡，上海市图书馆藏。

·一七五六年⊙四五岁·　　　　·美学论文作者·

▲春夏：«论趣味的标准»* (Of the Standard of Taste) 写毕。

△伏尔泰的«1741年战争史» (History of the War of 1741) 英译文载«每月评论»二月号，四月号上即有匿名作者批评伏氏对英军登陆不列塔尼事件叙述不实，有人怀疑匿名作者即休谟。

▲二月：借九百镑给玛丽约里朋(Alexander Maryoribanks)，后者1762年始还。

▲收到意大利学者阿加罗蒂伯爵** (Count Francesco Algarotti, 1714—64) 惠书和函。

▲四月：友人米切尔赴任驻普鲁士大使，带走«五篇»一部。

▲法国«法兰西信使» (Mercure de France) 杂志在1756至60年内译载休谟文章(个别乃摘自书简)六篇。

▲有人把«论文五篇»呈交苏格兰长老会最高宗教裁判会议 (General Assembly of the Church of Scotland) 试图制裁休谟，终因五十票对七十票，未遂。

▲十一月：«英国史，从查理一世之死至1688年革命» (History of Great Britain, Containing the Period from the Dead of Charles I, till the Revolution in 1688) 出版。

▲参加爱丁堡市文学戏剧活动。

△博克的«论崇高和美两种观念的根源»*** (Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful) 出版于伦敦。

⊙威廉·庇特 (William Pitt, 1708—78, 查达姆勋爵 [Lord Chatham]) 任首相，至1768年。

⊙反普鲁士的七年战争(1756—63)开始。

⊙英国占领了法国在北美的最后大块领地加拿大。

* 又译：论审美趣味的标准，见朱光潜«西方美学史»上225；中译文收于«古典文

艺理论译丛》第五册第1—18页，人民文学出版社，1963年。本篇和论悲剧，见《伦理、政治、文学短著》第一卷第一部，列为第二三、第二二篇，1875年，格林、格罗斯（Grose）等编。格罗斯撰附“版本志”(History of the editions,15—84)于卷前，并将若干版本编次(85—86)于后，前文后表，对休谟著作的版本交代颇详。

** 这位威尼斯学者，服膺牛顿物理学，于1738年著《妇女读物牛顿哲学》(Neutonianismo per le donne / The Newtonian Philosophy for Ladies)，在这之前于1735年十一月拜访了伏尔泰。他可能是从亚当（Robert Adam）等在那些年到过意大利的英国学者处了解到休谟。后来，亚当于1755年十一月在罗马发现休谟在那里享有很大声誉。

*** 又译：对我们关于崇高与美的观念的起源的哲学探讨，见汲自信等译《近代美学思想史论丛》第1页，1966年；论崇高与美两种观念的起源之哲学探讨，见江金泰等译《世界文明史〔33〕卢梭时代的英国》（威尔·杜兰夫妇著）第38页。中译文：孟纪青、汝信摘译第三、第四部分，载于《古典文艺理论译丛》第五册第38—68页。

◁沉思和观察▷

·一七五七年⊙四六岁·

▲一月：辞去图书馆管理员职务，由弗格森（Adam Ferguson, 1723—1816）接任。

▲二月：《论文四篇》(Four Dissertations) 出版，价三先令。

▲编订旧著为《短著和论文》(Essays and Treatises) 出版。《伦理和政治短著》改为《伦理、政治、文学短著》(Essays, moral, political, and literary; 格林等编，1875，第一卷，第一部：23篇*，91—284，第二部：16篇，287—493；第二卷，人类理智研究〔3—135〕，论情感〔A dissertation on the passions，六节，139—166〕，道德原理探究〔169—257〕，附录〔四篇，258—287〕，一篇对话〔289—305〕，宗教的自然史〔309—363〕，撤销的短著〔Essays withdrawn，八篇，367—396〕，未刊短著〔四篇，399—437〕，‘论文四篇’献辞〔439—441〕，一七四六年袭击布列塔尼沿岸〔443—460〕，苏格兰方言特用语词〔Scotticism, 461—464〕，北京图书馆藏)，编为第一部分；《政治论》仍旧，编为第二部分；原名《关于人类理解力的哲学论文集》改为《人类理智研究》；并把《论文四篇》分插各部分。

△赫尔德（Rich Hurd）将沃伯顿牧师对未正式出版的《论文五篇》所做批语，编写为《致沃伯顿牧师，评休谟先生的〈论自然宗教史〉》(Ramarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion: Addres-

sed to the Rev. Dr. Warturton) 于伦敦。

▲七月：致函米拉，要求把他写给米拉的信，凡不涉及事务者，全部销毁。

△上流会社举办征文竞赛，马里沙尔学院道德和逻辑学教授杰拉德 (Alexander Gerard, 1728—95) 的«论审美趣味» (Essay on Taste) 获金质奖章。

▲法国友人阿莱翁 (Alléon, 圣·莫里的迪普雷 〔Nicolas-François Dupré de St. Maur〕 的妻子，1695？—1774) 开始通信联系。

△孟德斯鸠遗稿残篇«论自然和艺术作品的鉴赏»** (Essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art) 收于«法国百科全书»第七卷 E. F. G. 字母卷，出版于巴黎。

△博克的«论崇高与美»修订再版，增附«论审美趣味»*** (A Discource on Taste) 一文。

⊙上流社会成员增至135位。

* 第十五篇：伊壁鸠鲁的信徒，或娴雅而又快乐的人 (The Epicurean, or, The man of clegance and pleasure)第十六篇：斯多噶派，或力行者、有德者 (The Stoic, or the man of action and virtue) 第十七篇：柏拉图主义者，或沉思与献身哲学的人 (The Platonist, or the man of contemplation, and philosophical devotion) 三篇译文见«外国哲学»第三辑，赵前、丁冬红译，1982年。

** 中译文：论趣味，收附于«罗马盛衰原因论»第137—164页，1962年。

*** 又译：论鉴赏力，见«卢梭时代的英国»38。

·一七五八年⊙四七岁·

▲«关于理解力的哲学论文集»法译本出版于阿姆斯特丹。

▲休谟的文集法文本于1758—60年出版。

△普赖斯牧师 (Rev. Richard Price 1723—91) 的«评道德中的主要问题和难题» (Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals) 出版。作者批评了休谟的观点。

△阿伯丁哲学会（以“博学者俱乐部”〔Wise Club〕著称）成立。休谟虽未正式入会，仍被视为成员，阿伯丁大学里德教授经常与之保持联系。

▲八月：在伦敦。

▲在伦敦，会见亚当、道格拉斯、普赖斯、博克、加里克。

▲可能在出版商斯特雷汉处会到北美殖民地邮政部副部长 (Deputy-

Postmaster-General) 富兰克林 (Benjamin Franklin, 1706—90)。

▲十二月：吉本 (Edward Gibbon, 1737—94) 来见。

·一七五九年⊙四八岁· ·勤恳治史·

▲连续三次取得许可证，在英国博物馆阅览室做研究工作(1759 年 3 月；1761 年 7 月，11 月)。

△一月：对罗伯逊的《苏格兰史》校样提出意见，提供新资料，并于该书出版后向友人推荐，又以手头一本送爱尔维修(四月)。

▲三月：《都铎王朝大不列颠史》(The History of Great Britain, under the House of Tudors, 两卷，包括 1485—1603 年，为《英国史》第二册)出版。每部售价一镑。

△四月：致函斯密，报告怎样收到米拉交来刚印出的《道德情操论》(The Theory of Moral Sentiments), 怎样他代为分送友人第三代阿盖尔公爵 (3rd Duke of Argyll) 坎贝尔 (Archibald Campbell, 1682—1761), 利勒顿勋爵 (Lord Lyttleton, 1709—73) 华尔波尔 (H.W.) 伯克 (Edmund Burke, 1729—97) 等，并转告爱尔维修的《论精神》(De l'Esprit) 在巴黎遭禁，对伏尔泰的《老实人》(Candide, ou L'optimisme) 的看法等等。

▲十月：离开伦敦。

▲秋季：会见从伦敦来爱丁堡的北美富兰克林。*

▲罗比耐 (Jean Baptiste Robinet, 1735—1820) 等人把宗教的自然史、论感情、论悲剧、论趣味的标准等译为法文，取名《休谟哲学论文集》出版于阿姆斯特丹。

▲友人德·蒙蒂尼 (Jean-Charles Trudaine de Montigny, 1733—77) 把宗教的自然史译为法文，未刊。

▲《论文四篇》(Vier Abhandlungen. I, Die Naturgeschichte der Religion, II, Von den Leidenschaften, III, Über die Tragödie, IV, Vom Maßstab des Geschmacks) 德译本出版。

▲特里纽 (J. A. Trinius) 所编《自由思想家辞典》(Freydenker Lexicon) 出版于来比锡，休谟传记占五页。

⊙一月十五日：英国博物院 (British Museum) 开幕。

* 《新刊休谟书简》把富兰克林此行访苏格兰系于 1760 年，见第 66 页注 1；本表

据《休谟传》，见第394页。

·一七六〇年⊙四九岁·

▲接爱尔维修来信，得知《斯图亚特朝英国史》已由法国小说家普雷沃(Antoine-François Prévost, 1697—1763)译出。

▲部分文章的法译，以《伦理短论和道德原理探究》为题出版。

⊙十月：乔治三世(George III, 原威尔斯王子，1738—1820)在朝。

⊙苏格兰人口约一百二十五万。

·一七六一年⊙五〇岁·

▲修改《自然宗教对话录》*。

△上流会社邀请爱尔兰作家、演员谢立丹(Thomas Sheridan, 1678—1761)做两组关于英语的讲演，讲稿予以出版。

▲十一月：《从朱里·恺撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史》(The History of Great Britain, From the Invasion of Julius Caesar, to the Accession of Henry VII, 两卷)出版。得一千四百镑。

▲十一月：在伦敦。

▲收到法国巴夫勒伯爵夫人(Comtesse de Boufflers, 1725—1800)来信，开始通信联系，直至1772年。

⊙罗马教廷把休谟著作登入《禁书目录》。

* 俄译本：Диалоги о естественной религии，译者潘非(Памфил)，收于《休谟选集》2:445—564，莫斯科，1965年。

·一七六二年⊙五一岁·

▲在爱丁堡，收到富兰克林寄来论文如何应用避雷针(On the Use of the Lightning-rod)，当即转交哲学会准备发表于会刊，并以秘书身份复函致谢。

△苏格兰诗人、史家麦克菲生(James Macpherson, 1736—96)整理苏格兰民间史诗，发表《奥西安》(Ossian)，立即震动文坛。

▲五月：在爱丁堡旧城区詹姆士宫(James's Court)北，以五百镑购置房产。

▲坎贝尔的《论神迹：兼评大卫·休谟于其〈论神迹〉所提出原则》(Dis-

sertation on Miracles: Containing an Examination of the Principles advanced by David Hume, Esq; in an Essay on Miracles) 出版。休谟读后即去函解释(六月)。

▲参加爱丁堡政界人士所组织的波克俱乐部 (Poker Club)。

▲七月至十二月:在伦敦。

▲《英国史》六卷，经修订同时出版于伦敦。休谟于下年向艾利奥特 (Gilbert Elliot of Minto, 1722—77) 指出该版纠正了由于据辉格党原则撰写而带上的偏见和错误。

△荷兰经济学家、哲学家品托 (Isaac de Pinto, 1715—82)*的《论奢侈》(Essai sur luxe) 出版。这位投机商、高利贷者借巨款给英荷两国的西印度公司；眼下英法和谈期间，在巴黎，他向英方的第四代贝德福德公爵 (4th Duke of Bedford) 透露消息，他就这样进行种种活动，企图东山再起，恢复里斯本地震时他在葡萄牙遭受的损失。

⊙青年稳健派 (Moderates) 领袖罗伯逊 (William Robertson, 1721—93) 受委任为爱丁堡大学校长。

⊙基思 (G. K.) 在普鲁士治下的纳沙特尔 (Neuchâtel, 今属瑞士) 任地方长官。

* 生年据《马恩全集》23:172。波普金 (Richard H. Popkin) 作: 1717,见《休谟和伊萨克·品托,第二篇,新发现的五封信》,收于托德 (W. B. Todd) 所编《休谟和启蒙运动》(Hume and the Enlightenment, 1974 年,爱丁堡) 北京图书馆藏,第 99 页。

◁从政和广交▷

·一七六三年⊙五二岁·　　·法国之行〔四〕·

▲二月:在爱丁堡。

△四月: 巴夫勒伯爵夫人由侄子、第五代埃利邦勋爵 (Lord Elibank) 默里 (Patrick Murray, 1703—78) 陪同来访,有意促成休谟法国之行。

▲六月:接爱尔维修来信,建议他撰写教会史 (History of the Church),认为这事对英法德各国都很重要。

▲八月:到伦敦。

▲《英国史》再版。

▲秋季：见到基思。基思阔别故土四十五年，于弟(J.K.)为普鲁士效劳，亡于沙场后，得知国内赦免令，乃取道伦敦返苏格兰，想邀约卢梭、休谟三人在阿伯丁他的庄园共同生活；经察看，无论社会条件(虽收回部分财产，已无爵位)、气候环境都不适宜，于是把庄园脱手，重返大陆。

△卡德琳·麦考莱 (Catherine Macaulay, 1731—91) 为了回答休谟而站在辉格党观点所撰写的《詹姆士一世朝至不伦瑞克家系英国史》(History From the Accession of James I to that of the Brunswick Line, 八卷，1763—81) 开始出版。她的丈夫麦考莱 (Dr. George Macaulay) 于年底寄一部赠休谟。

▲十月：从伦敦前往巴黎，担任驻法公使赫特福德勋爵 (Lord Hertford) 康威 (Francis Seymour Conway, 1718—94) 的私人秘书。

△十一月：伏尔泰致函达让达伯爵 (Comte d'Argental)，提起收到休谟来信 (信佚)。休谟在下年一月致埃德蒙斯东中校 (Lieut.-Col. James Edmonstoune of Newton) 函回答征询有意去访问伏尔泰否时，提到公务缠身，否则他要去日内瓦拜访伏尔泰。

▲冬季：审订贝约夫人 (Octavie Guichard, Dame Belot, 1719—1805, 1765年为 Jean-Baptiste-François Durey de Meinières, Président de Meinières 的妻子) 所译《英国史·都铎朝》(第二册)的法文稿。

⊙英国国会议员威尔克斯在《北方不列颠人》(North Briton)* 杂志批判国王的讲演，有关人员——作者、编者、印刷者、发行者均以"不敬"罪被捕，后经大法官判决逮捕令为非法始获释。

⊙法国路易十五 (Louis XV, 1710—1774) 在朝。

⊙英国、法国、西班牙签订巴黎和约，重新划定在殖民地(主要在北美)的势力范围，暂时和缓了长期以来互相争夺而引起的剧烈矛盾。

* 又译：北布利吞，见翦伯赞主编《中外历史年表》745。

·一七六四年⊙五三岁· ·法国启蒙学者的友人·

▲二月：会见斯密。斯密身为第三代巴克里奇公爵 (Duke of Buccleuch, Henry) 游历教师，带后者到大陆做大周游 (the Grand Tour) 以广其见识，正从英国前往法国图卢兹，八月间去拜访伏尔泰。

▲三月：为品托 (Isaac de Pinto) 对英国西印度公司的劳绩，代向本国

政府申请一笔年金，事情直至他自己回朝管事才解决。

▲《对若干问题的短著和论文》第四版。

▲五月：从威尔克斯处得知他手头有一部《五篇论文》，当时后者被借故开除出下议院，失去法律保护权，正在法国避风，受到霍尔巴赫（威、霍是在荷兰来顿大学时期的同学）接待。

▲五月：伏尔泰在《欧洲文学杂志》(La Gazette Littéraire de l'Europe, 1764—66) 上评论休谟的《英国史》(L'Histoire complète de l'Angleterre)，认为比前此托拉斯 (Rapin Thoiras) 所写要公正、全面，象医生下诊断，考虑到缺点；该志同期发表接近哲学家们 (philosophes) 的评论家安东尼 (Jean-Baptiste-Antoine, 1733—1817) 所摘译《英国史》关于伊丽莎白朝和詹姆士朝英国文学部分章节。

△里德的《以常识原则探究人心》* (Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense) 出版。作者事先将手稿交爱丁堡长老会牧师布莱尔 (Hugh Blair, 1718—1800) 转请休谟提意见；休谟阅毕，直接给里德写信。

▲米热 (S. C. Miger) 根据画院秘书、青年画家小科尚 (Charles-Nicholas Cochin) 为休谟所画右侧面像**创作雕像。前此，在巴黎期间，画家、钢琴小曲 (bagatelles) 作者卡蒙泰尔 (Carmontelle, 本名 Louis Carogis, 1717—1806) 应奥尔良公爵 (Duc d'Orléans) 路易·腓力 (Louis-Philippe, 1725—85) 请求，也为休谟画幅水彩像。***

△伦敦的博林布鲁克勋爵、奥索里勋爵等组织阿尔马克俱乐部 (Almack's Club)，休谟应邀参加，同意日后身在伦敦时当参与俱乐部活动，后来，果于1767—69 年参加了他们的活动。

* 又译：根据常识的原则来探究人类心灵，见葛力译《西方哲学史》下 129；根据常识的原则对人生之质询，见《卢梭时代的英国》168。

** 此画的图像，见《新刊休谟书简》卷首页。称他为小科尚，因父(1688—1754)子同名、同行业，父为《百科全书》绘制版画，子则兼搞评论。

*** 据莫斯奈 (E. C. Mossner) 说，此像一度下落不明，后发现于苏格兰国家肖像馆 (Scottish National Portrait Gallery)，见所著《休谟传》(全 709 页) 第 482 页，1954/80 年，牛津，北京图书馆藏。另，卡蒙泰尔也为富兰克林、霍尔巴赫画像，后者为全身坐像，见管士滨译《自然的体系》上卷卷首页。

·一七六五年⊙五四岁· **·外交官·**

△法国诗人贝卢瓦 (Pierre-Laurant-Buyrette de Belloy, 1727—79) 的«加莱之围» (Le Siège de Calais) 演出成功之后，出版剧本。该剧主题是1347年反抗英国爱德华三世之入侵法国港口加莱。作者在注文中批评休谟«英国史»有关论述。

▲夏季(七月?)：担任大使秘书 (Embassy Secretary)，并于大使回国处理私事期间任代办 (chargé d'affaires)*，按期向国务大臣 (Secretary of State) 汇报情况。

▲在职期间，会见各国许多外交家，例如：俄国全权大使戈里岑亲王 (Prince Dimitri Alexievitch Galitzin/Голицын) 这位在巴黎和启蒙思想家颇有往来的人物。**

▲九月：会见刚完成大西洋探险远航(1763—65)归来的布干维尔(Louis-Antoine de Bougainville, 1729—81)。

△夏秋季：霍尔巴赫夫妇游伦敦，返法后提到伦敦自杀风气颇盛。

▲十一月：陪新大使里奇蒙公爵 (Duke of Richmond) 晋见法王之后，准备卸职回国。

▲在法期间，经常出入百科全书派和启蒙思想家们和著名贵妇的"沙龙"(Salon)。

△梅尼埃夫人 (Mme de Meinières, 原贝约夫人) 续译«英国史»第一册即叙述金雀花王朝 (Plantagenets)者。

△华尔波尔捏造普鲁士国王的信 (Letter from Frederick II to Rousseau)，讽刺卢梭酷爱独立又怕受迫害，而且垂涎于年金，手抄本在巴黎流传，不久，在巴黎、伦敦同时印行。卢梭怀疑是达兰贝手笔，并以为休谟与闻其事。杜尔阁予以揭穿，达兰贝、巴夫勒伯爵夫人等众口谴责。

△罗伯逊«苏格兰史»意译者克罗奇 (Peter Crocchi) 在锡耶纳 (Siena) 以译本附函托鲍斯威尔 (James Boswell, 1740—95) 转赠休谟，鲍当时正游意大利(1765—66)。

⊙十月：北美殖民地代表抗议英政府实行印花税。

* 薪俸每年1200镑，活动费300镑；另，勋爵为休谟申请到四百镑年金。勋爵回国后调职，未返任。这个职务，有的译为"一等秘书"，见«西洋哲学史简编»第170页。

** 参看：〔苏〕西林著、郭力军译«爱尔维修»(Силин, ГЕЛЬВЕЦИЙ, 1958；全

170页）附录二，1960年，上海人民出版社。另，德兰布尔（Даламбер），即达兰贝，见第158页。

·一七六六年⊙五五岁·　　·接待卢梭·

▲一月：爱尔维修、霍尔巴赫等分别为他饯行，莫尔莱神父（Abbé Morellet）参加后一饯别宴。

▲一月：邀请卢梭到英国避难，以躲避法国、瑞士当局和教会自《爱弥儿》《社会契约论》出版以来变本加厉加诸于他的种种迫害。

▲旅程：四日离开巴黎，十三日抵伦敦；卢梭一行另行，卢梭的妻子泰雷兹（Thérèse de Le Vasseur, 1721—1801, 1744年同居）由鲍斯威尔陪送到奇齐克（Chiswick，英国）与卢梭会合，由商业大臣（Commissioner of Trade and Plantations, 1765—72）菲茨舍伯特（William Fitzherbert, 1772年自杀）派人从德比（Derby）护送到阿什伯恩（Ashburn），最后由德比郡乡绅戴芬波特（Richard Davenport, 1705?—71）安顿他们夫妇于伍顿（Wootton，三月）。

▲为卢梭定居筹划安排，同时，并未征询卢梭就设法向乔治三世申请年金。孰不知"卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协"*，况且伦敦正流行华尔波尔所捏造的信和伏尔泰矢口否认的《伏尔泰致卢梭函》（A Letter from Mr. Voltaire to M. Jean Jacques Rousseau / Lettre de Mr. de Voltaire au Docteur Jean-Jacques (sic) Pansophe 出版于伦敦），以及无名氏的《爱弥儿致让·雅克函》（Letter from Emile to Jean-Jacques），凡此种种，更兼卢梭经受各种迫害的折磨、颠沛流离的生活影响，精神大受损伤，至此逐渐患上被迫害狂，把误解和愤慨集中对休谟而发，三个月不与休谟联系（直至六月二三日）。

华尔波尔的信，四月译载于《伦敦纪事报》（London Chronicle），八月《圣詹姆士纪事报》（St. James's Chronicle）又从《布鲁塞尔报》（Brussels Gazette）转载原法文信（见《华尔波尔书信集》4:463）。

▲小拉姆齐（A.R.）为他（身着大使秘书官服**）和卢梭画个人像。拉姆齐自1733年来伦敦学绘画，后受聘为乔治三世宫廷肖像画师。

▲七月：从伦敦致函达兰贝解释卢梭和他的交恶经过，以答复莱斯皮纳斯小姐（Mlle de Lespinasse）和达兰贝的联名询问。休谟的复信在莱的沙

龙当众朗读，众人遂释怀。

▲致霍尔巴赫函（六月二七日，七月一日，前者佚，后者存），得到复函（七月七日）。在前信，休谟说：你对，男爵先生，卢梭是怪人（见于马蒙德尔《回忆录》）。至此，可见，休、霍都给卢梭的变态弄得失去克制了。

▲告诉杜尔阁，五十年代，反对他休谟的大书小册子可以摆满（？）一个大房间。

▲收到摩勒赠书，琉善（Lucian）对话的法译本。1776年四月赴京途中，八月静卧，读《冥间的对话》（Dialogues of the Dead）均是他唯一消遣。他还以书中情节与来探视的斯密打趣，俨然不以死为念。

▲夏季（九月）：返爱丁堡奈因微尔镇数周。

△斯密已从法国回来，定居于家乡柯卡尔迪（Kirkcaldy，海口城市，位于爱丁堡北三十公里），两人常相过从。

△奥斯瓦德（James Oswald of Dunniker, ?—1793）的《为了宗教的利益诉诸常识》（An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion）出版。

⊙不列颠不得不对北美殖民地取消印花税条（the Stamp Act）。休谟不赞成诺思勋爵（Lord North）的政策，反对"国王之友"（the King's Friends）一帮人的做法，同情美国革命。

* 见《马恩全集》16:36。

** 小拉姆齐所画休姆盛装半身像，图像见英国百科全书新版8:1192；见《休谟选集》（Давид Юм: Сочинения в двух томах, 1965, 莫斯科）第二卷卷首页。

·一七六七年⊙五六岁·　　　　·政治生涯，任副大臣·

▲二月：离爱丁堡，到伦敦（中旬）。

▲应邀入阁。赫特福德勋爵的弟弟康威（The Hon. Henry Seymour Conway, 1721—95）（Northern Department, 1766—68）继哈利法（Halifax）任国务大臣（Secretary of State），邀他任副大臣（Under-Secretary of State）负责北方部（Northern Department）*。

△三月：卢梭以回赠自己在英国的藏书为条件勉强接受英国友人设法替他争取到的英王乔治三世所发年金一百镑，以后未续支。

▲四月：读到匿名小册子《评卢梭的品行和著述》（Remarks on the Conduct and Writings of Jean Jacques Rousseau, 伦敦），后知道是苏黎士移

民、雕刻师弗西利 (Johann Heinrich Fuessli / Henry Fuseli, 1741—1825) 所作。**

△五月：卢梭误解英国友人的好意，终于改名易姓，从德比郡的伍顿潜回法国，化名勒努 (Jean Joseph Renou)，和泰雷兹避居于瓦兹区 (Oise) 特里 (Trye-le-Château)。不久，休谟就收到达兰贝来信说卢梭终于向人解释他错待了休谟（七月）。

▲五月：在政府处理工作中支持苏格兰长老会 (the Presbyterian Church of Scotland) 的合法权益。

▲以《短著和论文》赠罗比耐。

△里德常识哲学信徒、阿伯丁马尔里沙学院道德哲学、逻辑学教授比阿蒂 *** (James Beatie, 1735—1803) 要出版散文讽刺集《怀疑论城寨》(The Castle of Scepticism) 未成。作者强调直观和信仰，反对霍布士、伏尔泰，指责休谟是寨主，诱人入寨予以奴役折磨，这些原都是他在学校中经常发表的言论，虽未出版，仍然发生影响作用于青年。

▲十月：致函其兄，“我每年收入超过一千一百镑，只想用小半数”。

▲十月：《简单剖明休谟先生和卢梭先生之间的争吵》(Exposé succinct de la contestation qui s'est élévée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pièces justicatives，英国博物院图书馆藏）由达兰贝、絮阿尔 (J.B.A. Suard) 合编，后者翻译英文部分，匿名出版于巴黎。序言称颂休谟的为人，并有附言由达兰贝签署，否认他与所谓普王御札有牵连。

▲十一月：英文译本 (A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau; with the Letters That Passed between Them during their Controversy. As Also, the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D'Alembert, Relative to This Extraordinary Affair) 出版于伦敦。

▲法国拉·图尔夫人 (Mme de la Tour de Franqueville) 的《拟复函，卢梭先生答休谟先生之简单剖明》和《芒勒夫人致为卢梭声辩之作者函》出版。

▲在政府任职期间会见一些外国官员、结交上流社会人士、熟悉伦敦学术文化界人物、常与在京苏格兰同乡交往。†

▲将卢梭来信送交英国博物院图书馆副馆长马蒂 (Matthew Maty, 1718

—76)保存。

⊙各地先后驱逐耶稣会士出境,葡萄牙—1759年,法国—1764年,西班牙—1767年,相当一部分押送往教皇国。

* 当时,北方部处理对外与法国以北(俄国含)的关系,对内处理苏格兰事务。关于弃文从政,参看休谟致巴夫勒伯爵夫人函,收于《私札》(Private Corres.)转引自希尔,104。

** 参看《新刊休谟书简》(New Letters of David Hume, R. Klibansky 等编,253页,伦敦,1954年,北京图书馆藏)160。

*** 又译:贝阿提,见葛力译《西方哲学史》下128;毕提,见庞景仁译《导论》7;柏阿蒂,见贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》4:212

† 参看:卡莱尔(Alexander Carlyle)《自传》(Auto.)。

◁退隐和乡居▷

·一七六八年⊙五七岁· **·辞官·**

△一月:康威辞职,休谟也于八月离职。

▲接到康威的书记、瑞士青年迪维坦 (George Deyverdum) 交来他受吉本之托转来的文稿,要求审阅吉本所著法文《瑞士革命史》(History of the Swiss Revolution) 手稿。

▲抓紧时间修订《英国史》。

▲应杜尔阁要求,推荐李斯东 (Robert Liston) 前往意大利担任巴尔马大学英语教授,因不是天主教徒,未成。

⊙威尔克斯再次当选为下院议员,却遭"国王之友"所逐,伦敦群众大哗,提出"威尔克斯和自由" (Wilkes and Liberty) 的口号,请愿要求释放被捕并被选为伦敦市长之威尔克斯,国王军队开枪击毙请愿群众多人。休谟在这场斗争中支持"国王之友"集团。

·一七六九年⊙五八岁· **·还乡·**

▲建议摩勒神父编写《商业辞典》时批判重农学派。

▲八月:离开伦敦(前后呆了约两年半)返爱丁堡。

▲经赫特福德勋爵和康威大臣两兄弟的申请,又得到国王年金两百镑,此事颇费周折,至此终于获准。

△爱丁堡大学医学系北美殖民地学生 (1766—68年)拉什 (Benjamin

Rush) 从巴黎带来狄德罗的信。应此行是来邀请威瑟斯普恩牧师(Reverend John Witherspoon) 前往北美新泽西担任大学校长职。此番来爱丁堡，对休谟印象良好。

⊙詹姆士·瓦特改良蒸汽机初步成功，获得专利证。

·一七七〇年⊙五九岁·　　·一段传闻·

▲霍尔巴赫据威尔克斯所保存的《论文五篇》把《论自杀》(Dissertation sur le suicide)《论灵魂不朽》(Dissertation sur l'immortalité de l'âme) 亲自译为法文，由耐冗 (Jacques Andre Naigeon) 编为《哲学文集，即宗教、道德短篇集》(Recueil Philosophique ou Mélange de Pièces sur la Religion et le Morale) 匿名出版，出版地点署"伦敦"。

▲接到爱尔维修来信，提到放弃译《论人》为英文的计划。爱尔维修前此曾经表示希望休谟能助一臂之力，使他成为英国皇家学会一员，休谟未进行。

▲《英国史》再版于伦敦。

▲《短著和论文》由斯特雷汉再版。

△比阿蒂的《论真理的本性和不变性，反对诡辩和怀疑论》(An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism) 出版，获得巨大成功，嗣后连年再版。

▲忙于在圣·安德鲁斯广场 (St. Andrew Square) 附近盖新屋。

▲秋季：为盖屋事，经常散步于新旧区，正是这阶段一度失足陷于城内小河泥淖，向一位渔妇呼救，发觉他即是当地群众所谓"无神论者休谟" (Hume the Atheist)，稍费口舌才得营救。

⊙伦敦的银行增至七十家，十年内有增无已，直至八十家之多。

⊙英国工人周薪，高者十一先令，低者六先令六便士。大部分工厂，工人每周工作六日，每日工作十二至十四小时。

⊙诺斯勋爵出任首相，组织托利党内阁。

·一七七一年⊙六〇岁·　　·接待北美友人·

▲降灵节 (Whitsunday) 前后，搬出詹姆士宫附近旧居，迁入新落成的寓所，北边是圣·安德鲁斯广场，西边是圣·大卫街(St. David Street)*。

▲九月：致函伦敦出版商斯特雷汉，«短著和论文» (Essays and Treatises, 两卷，1772 年)出书后即寄瑞士洛桑出版商加塞尔 (Gasset) 以便法译者使用。后，法文本未译出。

▲十月：接待从伦敦前来的富兰克林于寓所(二六日)，介绍他与当地教授、学术文化界人士会晤，直至富离爱丁堡返伦敦。富于此期间一度访问格拉斯哥(十一月六日至十六日)。

△品托的«关于流通和信用的论文» (Traité de la circulation et du crédit) 出版于阿姆斯特丹。手稿于出版前即已流传。

* 关于街名，参看希尔 (G.B.Hill) 编注«休谟致斯特雷汉书翰集» (Letters of D.H.to W.S., 牛津，1888 年，北京大学图书馆藏)第 251 页。另，北京«编译参考»月刊登载过一幅图，介绍休谟寓所，见 1981 年十月号画页：英国风光。

·一七七二年⊙六一岁·

▲一月：出版商理查逊(Richardson)在«伦敦记事»宣布厄克特(Urquhart)出版«杂志文选» (Beauties of the Magazines)，说收有休谟未刊论著 «论冒失与谦恭» (Of Impudence and Modesty) «论爱情与婚姻» (Of Love and Marriage) «论贪婪» (Of Avarice) 这些已为休谟于 1764、1770 年所撤销者，实际该书到头来并未出版。

▲二月：致函富兰克林，要求协助在北美出版«短著和论文»。到头来，无论此书或«英国史»，在他生前都无美国版；倒是 «自传» 于 1778 年出版于费城。

△里德的«人类心灵的能力论» (Essays on the Powers of the Human Mind) 出版。

△爱丁堡律师公会图书馆长海斯勋爵 (Lord Hailes, 上流会社成员) 提出要从阿伯丁调比阿蒂进爱丁堡大学，遭反对。

△常识哲学在英格兰获得巨大胜利。雷诺 (Joshua Reynold) 画«真理的真正凯旋» (The True Triumph of Truth)，表现比阿蒂的 «论真理» 对休谟、伏尔泰等的胜利。

·一七七三年⊙六二岁·

▲«英国史» (The History of England, from the Invasion of Julius

Caesar to the Revolution in 1688, 八卷）经修订由斯特雷汉出版于伦敦。*

△比阿蒂的《论真理》第四版在伦敦出版，受到乔治三世赞赏为是对休谟的"斩草除根"，特予作者年金两百镑。

⊙伦敦工人平均收入为十先令，在较小的企业中则仅达七先令，在爱丁堡仅为五先令。**

* 三卷本，纽约，1786年，北京图书馆藏。《英国史，远古至1688年革命》（A History of England, from the Earliest Times to the Revolution in 1688), J. S. Brewer 编订注释，798页，伦敦，1895年，北京图书馆、上海市图书馆藏。

** 参看：斯密《国富论》。

·一七七四年⊙六三岁·

△他的姊姊卡德琳搬进圣·安德鲁斯与之作伴。

▲四月：接斯密函，指定他为遗嘱执行人，请他特别关心一份天文学史，讲述到笛卡尔时代的材料的出版。

▲会见约翰逊 (Samuel Johnson, 1709—84)，约翰逊由鲍斯威尔陪同游历苏格兰，而当年，休谟在詹姆士宫附近的旧居是租于鲍斯威尔的。

▲《政府的产生》(Of the Origin of Government)。自威尔克斯事件以来草拟的这篇文章始终未完篇。

△唯物论感觉论者普利斯特利 (Joseph Priestley, 1733—1804)，批判比阿蒂。

·一七七五年⊙六四岁·

▲撰写《关于[盖尔族英雄]奥西安的组诗》(Of the Poems of Ossian)，对于苏格兰诗人麦克菲生发表《奥西安》*后受到的指责，表示态度，支持对苏格兰古代文献的研究，反对约翰逊等人之轻率对待苏格兰文学遗产。

▲身体显著虚弱，肠胃病逐渐恶化

▲十一月：给斯特雷汉信，提到他的哲学文集有下列各版—1758，1760，1764，1768，1770，1772。

⊙北美英属殖民地人民揭起独立战争义帜，1783年终于建立美利坚合众国。

* Ossian，或 Oisin（奥伊辛），芬 (Finn) 的儿子，传说中三世纪英雄人物，盖尔

民间文学形象。参看〔爱尔兰〕柯蒂斯 (Ed. Curtis)《爱尔兰史》(上下册)，1974年，商务印书馆，第8页。

·一七七六年⊙六五岁· ·逝世·

▲一月：写遗嘱，四月修改遗嘱。

▲春季：收到吉本的《罗马帝国衰亡史》(History of the Decline and Fall of the Roman Empire) 第一卷，驰书祝贺。

▲四月十八日：写《自传》(My Own Life)*。

▲七月：前往伦敦、巴思，检查身体，在伦敦，吉本、斯特雷汉等来探视。

▲收到摩勒神父筹备出版《商业辞典》(Dictionnaire de Commerce) 说明书，译为英文，交伦敦《君子杂志》发表。

▲读斯密的《国富论》。

▲写委托书，请斯密全权处理全部手稿、信札，特别要求设法于两年内将《自传》、《论自杀》、《论灵魂不朽》、《自然宗教对话录》等予以出版。

▲八月二十五日：逝世。

▲遗产大部分赠侄，小部分赠达兰贝。

▲九月：伦敦《君子杂志》(Gentleman's Magazine) 发表简短死讯。

* 拉丁文译本：海斯勋爵，1787年；法译本：絮阿尔译，1777年；俄译本：Жизнь Давида Гумма, описанная им самим, 译自法译本，莫斯科，1781年，新译 Автобиография, 见《休谟选集》1:65—75；中译本：附于《人之悟性论》(1927年)伍光建译；载《哲学评论》第2卷第一号(1928年六月)，健孟译；附于《人类理解研究》(1981年)关文运译。

·一七七七年·

▲三月：《休谟自撰生平》(The Life of David Hume, Esq. Written by Himself) 出版于伦敦。

▲《短著两篇》(Two Essays, 即《论自杀》和《论灵魂不朽》) 出版于伦敦，价五先令。

文献资料:

一、著作:

①《休谟哲学著作集》(The Philosophical Works of David Hume),四卷,格林(T. H. Green, T. H. Grose) 等编,1874—5,伦敦;再版,1964年。

②《休谟经济学著作集》(David Hume: Writings on Economics),罗特温(Eugene Rotwein)编,1955,爱丁堡。

二、信札:

①《休谟书信集》(The Letters of D. H.),两卷,盖里格(J. Y. T. Greig) 编,1932,牛津,北京图书馆藏。

②《新刊休谟书简》(New Letters of D. H.),克利班斯基(R. Klibansky, E. C. Mossner) 等编,1954,牛津,商务印书馆资料室藏。

③《休谟致斯特雷汉书翰集》希尔(G.B.Hill)编注。

本书由斯特雷汉出版,斯特雷汉写序,附有斯密给前者的信(1776年十一月九日),详述休谟安祥、坦然去世经过。长信,以及斯密与休谟的亲密关系,后来使斯密招来宗教人士的攻讦,例如:霍奈(George Horne, D.D.)发表《基督教徒一分子:一封给亚当·斯密法学博士的信:关于他的朋友大卫·休谟的生平、逝世和哲学》(Letter to Adam Smith, LL. D., On the Life, Death and Philosophy of his Friend, David Hume, Esq. By One of the People Called Christians)。斯特雷汉本有意附休谟给他一些信,谈政治者,以免篇幅单薄,斯密以休谟历来不主张发表私札为由,不同意这种编法,本书终于按斯密意见编辑出版。

三、手稿:

参看《休谟传》第647页。

四、研究论文:

参看《休谟研究五十年目录》(Fifty Years of HUME Scholarship, 1925—76,并附1900—24要目,150页,1978,爱丁堡),有作者、外文语种、主题索引。北京图书馆藏。